

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica
Yearbook of Political Theology

SPECIAL ISSUE | 2026

GIAN LUIGI PRATO
LE RADICI DI UN INTRECCIO



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

ISSN 2612-6478

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology
ISSN (online) 2612-6478

Direttore responsabile | Editor-in-Chief:
Michele Nicoletti (Trento)

Coordinamento editoriale | Managing Editor:
Tiziana Faitini (Trento)

Redazione | Editorial Board:
Gabriele Pulvirenti (Trento); Walter Rech (Helsinki); Giulia Valpione (ENS-Paris, CNRS)

Comitato scientifico | Advisory Board:
Andrea Aguti (Urbino) - Fausto Arici (Bologna) - Guido Boffi (Milano) - Giancarlo Caronello (Berlino) - Philippe Cheneaux (Paris-Roma) - Emanuela Colombi (Udine) - Hamid Dabasbi (Columbia, NYC) - Dimitri D'Andrea (Firenze) - Carlo Fantappiè (Roma) - Dante Fedele (CNRS - Lille) - Giovanni Filoramo (Torino) - Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden) - Francesco Ghia (Trento) - Maurizio Giangiulio (Trento) - Massimo Giuliani (Trento) - Vittorio Hösle (Notre Dame, IN) - Robert A. Kolb (St. Louis MO) - Robert Krieg (Notre Dame, IN) - Roberto Lambertini (Macerata) - Hans Maier (München) - Nestore Pirillo (Trento) - Gian Luca Potestà (Milano) - Diego Quagliani (Trento) - Marco Rizzi (Milano) - Debora Spini (Firenze) - Franco Todescan (Padova) - Natalino Valentini (Urbino) - Silvano Zucal (Trento)

«Politica e Religione» è una rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento ed è pubblicata con il contributo del medesimo Dipartimento. È stata fondata nel 2007 e del suo Comitato Scientifico hanno fatto parte in passato | 'Politica e Religione' is a journal of the Department of Humanities of the University of Trento, which supports its publication. It was founded in 2007 and its Advisory Board has included in the past:

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Massimo Campanini, Paolo De Benedetti, Klaus Detloff, Hasan Hanafi, Hermann J. Pottmeyer, Gian Luigi Prato, Paolo Prodi, Michael Signer.

Progetto grafico e impaginazione | Layout and Design:
Susanna Saccomani



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da | Published by: Università degli Studi di Trento - via Calepina, 14 - I-38122 Trento
www.unitn.it | casaeeditrice@unitn.it | <https://tesco.unitn.it> | tesco@unitn.it

Articoli | Articles: Copyright © 2008, 2012, 2014, 2015, 2017, 2018, 2019, 2022 Gian Luigi Prato

Introduzione e Note | Introduction and Notes: Copyright © 2026 Michele Nicoletti, Tiziana Faitini



L'edizione digitale è rilasciata con licenza [Creative Commons CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)
This work is licensed under the [Creative Commons CC BY-SA 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

DOI: <https://doi.org/10.15168/per.vi2026s>

ISBN 978-88-5541-157-8

La rivista è stata pubblicata in edizione cartacea da Morcelliana
fino al fascicolo 2019-2020 (ISSN 2239-6098)

GIAN LUIGI PRATO

IL RACCONTO DI 2RE 5 (LA «CONVERSIONE» DI NAAMAN IL SIRO) NEL SUO CONTESTO LETTERARIO E STORICO-RELIGIOSO

(e in riferimento remoto a Hobbes, *Leviatano* XLII 11)

Il testo di 2Re 5 rappresenta senza dubbio un esempio singolare di narrazione biblica che, letta secondo i dettami imposti dalla tradizione religiosa e culturale successiva, si presta bene a confermarne la validità e anche la superiorità: la vicenda di un ufficiale «straniero» che viene guarito per opera di un uomo di Dio o profeta d'Israele (v. 9), e che per conseguenza «si converte» al dio d'Israele (v. 15), dal lato apologetico è senza dubbio una testimonianza efficace della superiorità di quest'ultimo su altri dèi e in tal senso può sollevare problemi che ne derivano come corollari e si giustificano perfettamente nella logica di una simile correlazione. Di questo genere è appunto la questione del culto che si vorrebbe prestare a lui quando in circostanze particolari (qui per dovere d'ufficio) si è costretti a seguire la prassi culturale della religione cui si appartiene per nascita o nazionalità (vv. 18-19). E su questa scia si colloca appunto il problema affrontato da Hobbes nel cap. XLII del suo *Leviatano*, che si rifà espressamente a questo testo¹.

Ma se il racconto biblico viene ricondotto al suo ambiente storico originario può rivelare una logica diversa, che anzi lo spiega bene, se esso risulta inquadrato nei canoni culturali del suo tempo di composizione. Prima dunque di giungere a utilizzare il testo per questioni teologico-politiche, vale la pena studiarlo per quello che intende esprimere in relazione all'ambiente che lo ha prodotto ma anche in connes-

¹ Nel *Leviatano* la figura di Naaman viene rievocata altre due volte, affrontando ancora il problema della «Licenza» che Eliseo gli avrebbe accordato: nel primo caso si tratta dell'obbedienza a un sovrano infedele (LIII 6) e nel secondo dell'obbedienza a un principe legittimo che ordina di negare la fede in Cristo (Appendice 31 s.). Soprattutto nel secondo, le parole di Eliseo in 2Re 5,19 («Va' in pace!») vengono interpretate come un esplicito «permesso» e non come un semplice saluto.

sione con problematiche che vi sono più omogenee. Per intuire a quale genere esse appartengano, basterebbe porsi ad esempio due domande. Ci si potrebbe chiedere come mai in *Sal* 137,4 gli esuli israeliti in Babilonia a coloro che li avevano deportati e desideravano da loro «parole di canto» rispondevano: «Come cantare i canti del Signore in terra straniera?» (si noti che l'ebraico usa qui per «terra» la stessa parola che si ritrova in *2Re* 5,17, propriamente «suolo»). Inoltre, perché mai ancora nel credo niceno-costantinopolitano al *Deum de Deo* (che di per sé sarebbe già sufficiente ad esprimere l'idea della «derivazione» del Figlio unigenito dal Padre nei termini della più rigorosa ortodossia teandrica in ambito monoteistico)² si sente la necessità di aggiungere *Deum verum de Deo vero*?

In realtà, questo racconto viene di solito studiato per le conseguenze che riversa su argomenti che vi sono collegati, come il rapporto tra Israeliti e stranieri in fatto di politica e di religione, la conversione dell'altro e il riconoscimento della potenza del Dio d'Israele, l'azione risanatrice operata da quest'ultimo per mano di un suo intermediario³, la sobrietà dell'«uomo di Dio» e l'avidità del suo servo (Giezi) che per questo subisce una sorta di pena del contrappasso (v. 27). E anche aspetti che sembrerebbero secondari vengono presi in considerazione dagli studiosi, che fanno rilevare come invece essi assumano nell'insieme una funzione strutturale determinante: tra questi viene posto in evidenza il ruolo della ragazza israelita, prigioniera in casa di Naaman, sia perché senza di essa l'azione del racconto non si metterebbe in

² La formula *Deum de Deo* (Θεὸν ἐκ Θεοῦ) è presente nel simbolo niceno (315 d.C.), ma non in quello costantinopolitano (381 d.C.); è stata però reinserita nella versione liturgica latina di quest'ultimo.

³ La guarigione di Naaman ha assunto quasi un valore paradigmatico, tanto da essere ricordata anche nelle parole di Gesù in *Lc* 4,27, ed è perciò studiata anche per i suoi risvolti neotestamentari; cfr. ad esempio K. Schöpflin, *Naaman. Seine Heilung und Bekehrung im Alten und Neuen Testament*, in «Biblische Notizen» 141(2009), pp. 35-56; H. Schult, *Naemens Übertritt zum Jahwismus (2 Könige 5,1-19a) und die biblischen Bekehrungsgeschichten*, in «Dielheimer Blätter zum Alten Testament» 9(1975), pp. 2-20. Addirittura, il ciclo di Eliseo (e di Elia), cui il racconto appartiene, viene considerato come possibile fonte di ispirazione del *Vangelo di Marco* per la presentazione del ministero e dell'attività taumaturgica di Gesù in Galilea: cfr. A. Winn, *Mark and the Elijah-Elisha Narrative. Considering the Practice of Greco-Roman Imitation in the Search of Markan Source Material*, Pickwick, Eugene, OR 2010, pp. 77-91 (= cap. 6 [*Mark's Galilean Ministry and the Elijah-Elisha Narrative*], che tratta anzitutto del «miracolo» della guarigione di Naaman).

moto (vv. 2-4) sia anche per far notare come una presenza propriamente femminile sia essenziale in questa come anche in altre narrazioni bibliche⁴. Ma mancano monografie che applichino anche a *2Re 5* quello che oggi è ormai acquisito sul piano delle nostre conoscenze della religione storica dell'Israele antico⁵ e lascino intravedere come questo testo ne sia una testimonianza eccellente. È proprio questa compatibilità che va tenuta presente, per poter definire entro quali linee precise il testo possa venire letto e riutilizzato in altri ambiti culturali che tuttavia a esso si richiamano direttamente, come se esso potesse esser assorbito acriticamente nelle problematiche entro cui verrebbe ad assumere una funzione illustrativa se non addirittura probante.

In questo nostro tentativo di abbozzare a grandi linee una lettura che sia il più possibile in sintonia con il tipo di religione entro cui il racconto si colloca, procederemo dunque anzitutto con alcune osservazioni preliminari sul testo stesso. Esse riuniranno assieme annotazioni di vario genere (procedimento narrativo, personaggi, dati di critica testuale, rilievi esegetici) che andrebbero distinte per necessità di metodo in una trattazione monografica più estesa, ma che qui riassumiamo solo per quel tanto che ci è utile per proseguire oltre nel nostro discorso, sulla base dei problemi che emergono dal testo. In un secondo momento dedicheremo brevemente la nostra attenzione alle caratteristiche letterarie del racconto, ma non come tema a sé, bensì per il rilievo che potrebbero assumere per una comprensione storico-religiosa del racconto, deducendole dalla ricerca sinora condotta in questo campo. Affronteremo quindi la religione che sta alla base del racconto, che vorremmo far emergere dalla presentazione di vari aspetti distinti, attinenti

⁴ Cfr. W. Brueggemann, *A Brief Moment for One-Person Remnant (2 Kings 5:2-3)*, in «Biblical Theology Bulletin» 31(2001), pp. 53-59; J.K. Kim, *Reading and Retelling Naaman's Story (2 Kings 5)*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 30(2005-2006), pp. 49-61, e anche G. West, *Reading Abused Female Bodies in the Bible: Interpretative Strategies for Recognising and Recovering the Stories of Women Inscribed by Violence but Circumscribed by Patriarchal Text (2 Kings 5)*, in «Old Testament Essays» 15(2002), pp. 240-258.

⁵ Per qualche elemento illustrativo al riguardo mi permetto di rinviare a *Religione biblica e religione storica dell'antico Israele: un monopolio interpretativo nella continuità culturale*. Atti del xv Convegno di Studi Veterotestamentari (Fara Sabina, 10-12 Settembre 2007), a cura di G.L. Prato, in «Ricerche Storico Bibliche» 21, 1(2009), e in particolare alle pp. 5-23, dove presento la situazione degli studi e le difficoltà che ne emergono (*Religione biblica e religione storica dell'antico Israele: le aporie della ricerca e la metodologia del confronto*).

alle problematiche veterotestamentarie (come il deuteronomismo e il proselitismo), alla tipologia religiosa pluralista, al dio Rimmon e alla terra che Naaman vuole portare con sé. Dopo aver tratteggiato questa tematica religiosa, ci avvieremo alla conclusione seguendo gli sviluppi che ne possono conseguire sul piano della «conversione», l'argomento cioè che consente di condurre gradualmente il testo di *2Re 5* al di fuori del suo ambiente originario, per inserirlo in una tradizione entro cui si può in qualche modo spiegare anche lo sfruttamento hobbesiano.

1. Annotazioni eterogenee sul testo

Il racconto di *2Re 5* si compone anzitutto di due parti tra loro piuttosto slegate: alla «conversione» di Naaman (vv. 1-19) segue un episodio che sembra secondario e riguarda il comportamento scorretto del servo di Eliseo, Giezi (vv. 20-27), riallacciandosi però a un solo aspetto della personalità o della virtù di Eliseo, il suo rifiuto di un dono per aver operato, seppure indirettamente, la guarigione di Naaman (vv. 15-16). La prima parte è costituita a sua volta da una narrazione che appare composta con una certa artificiosità: nella sua esemplarità o tipicità è inserita (come tutto il cap. 5) nel suo contesto letterario senza alcuna connessione e attraverso il confronto tra Eliseo e Naaman tende, più che a narrare la guarigione di quest'ultimo, ad esaltare la figura del Dio d'Israele (YHWH).

Anche la collocazione «storica» dell'episodio non è precisata: si parla di un re di Aram (v. 1) e di un re d'Israele (vv. 5-7) che restano anonimi e solo dal contesto letterario più ampio di *2Re 5* si può dedurre che il primo sia Ben-Adad (cfr. *1Re 20,1; 22,1.3*, ma anche *2Re 8,7*, secondo cui Eliseo si reca a Damasco, dove Ben-Adad è ammalato), mentre il secondo dovrebbe essere Ioram (*2Re 3,1*). Se si accolgono questi riferimenti cronologici, il racconto dovrebbe riferirsi a un'attività di Eliseo collocata intenzionalmente verso la metà del sec. VIII a.C.

I protagonisti principali sono da un lato un ufficiale del re di Aram che è definito «capo dell'esercito» (v. 1) e «servo/ministro» (v. 6), di nome Naaman, e che ci è del tutto sconosciuto⁶, e dall'altro Eliseo. Ma

⁶ Ciò vale anche se il nome fosse attestato in ugaritico, come si afferma in J. Gray, *I & II*

la situazione testuale non è molto chiara nei confronti di quest'ultimo. Al v. 3 egli è «il profeta che è in Samaria»; al v. 8 il testo ebraico masoretico (= TM) parla di «Eliseo, uomo di Dio» ma il testo greco (s'intende la Settanta = G, e qui *prima manus* = G*) tralascia «uomo di Dio», e la stessa cosa si constata al v. 20; al v. 10 si ha «Eliseo» sia in TM che in G; al v. 14 TM ha «uomo di Dio» ma G (tranne che nella recensione luciana) ha «Eliseo» e la stessa situazione si ripete al v. 15; al v. 16 G aggiunge «Eliseo» come soggetto parlante e lo stesso avviene al v. 19; al v. 25 «Eliseo» è in TM e G e infine al v. 26 G aggiunge ancora una volta «Eliseo» come soggetto che parla.

Da questi dati si può dedurre che G tenda a parlare solo di Eliseo e comunque qui non si riferisce mai a lui come «uomo di Dio» (cfr. vv. 14.15.19.26). Quest'ultima qualifica è quindi solo in TM (vv. 8.14.15.20) e sembra voler collegare il personaggio di cui parla il nostro racconto con quello che così è designato nel contesto letterario del «ciclo di Eliseo», dove più volte egli riceve questo appellativo. Questo non vuol dire che G non conosca altrove l'espressione «uomo di Dio», che usa in diversi casi in accordo con TM, per indicare il nostro personaggio (4,7.9.21.22.25a.40.42a; 6,6; 7,17; 8,7b.8.11; 13,19), ma va osservato che spesso G sostituisce «Eliseo» a «uomo di Dio» di TM (4,16a.25b.27a [in una variante]. 27b; 6,9.10.15; 7,2.18.19a; 8,2.4) oppure lo aggiunge dove manca una denominazione del personaggio in TM (4,7 [aggiunto qui a «uomo di Dio»]. 16a.29.33.36a.b.38b.41b; 6,16; 7,19b; 13,18⁷). In conclusione, se il comportamento di TM e G in *2Re* 5 non è diverso in linea generale dal resto del «ciclo di Eliseo», per quanto riguarda il nome Eliseo e la sua designazione come «uomo di Dio», resta però singolare il fatto che «uomo di Dio» manchi qui in G, e che TM, che certo parla di Eliseo, lo voglia presentare in accordo con la sua caratteristica di operatore di miracoli o di taumaturgo (cfr. in particolare il cap. 4).

Tuttavia va ancora osservato che mentre altrove Eliseo agisce di fronte oppure assieme a un gruppo di operatori (i «figli dei profeti»,

Kings. A Commentary, The Westminster Press, Philadelphia 1970², p. 504, e in J.A. Montgomery - H.S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, T. & T. Clark, Edinburgh 1976 (= 1951), p. 378.

⁷ Solo in 6,21, stranamente, «Eliseo» è in TM ma è assente in G* (dove è però aggiunto dalle recensioni origeniana e luciana).

cf. 2,5.7.15; 4,1.38; 6,1; 9,1), qui egli è protagonista autonomo, pur comunicando attraverso messaggeri (vv. 8.10) e senza aver abbandonato il suo servo Giezi, già presente al cap. 4 e dopo la guarigione di Naaman elevato ad attore principale, nella seconda parte della narrazione (cf. ancora 8,4 s.).

Soffermiamoci ora su alcuni tratti della prima parte del racconto, che possono contribuire a focalizzare meglio l'assunto di fondo che ci interessa.

V. 1 – Può sembrare strano che si dica che il Signore (cioè YHWH) abbia concesso «vittoria» (così va inteso propriamente l'ebraico *ʾešū'āh*, anziché «salvezza» di alcune traduzioni) agli Aramei, quando in realtà costoro non risultano vincitori nelle guerre narrate nel contesto (*1Re* 20; 22; *2Re* 6-7). Tuttavia non si dice che la vittoria sia ottenuta su Israele e quindi il trionfo bellico degli Aramei viene ad accentuare ancora di più il fatto che una guarigione sia operata in Israele.

Naaman è «lebbroso» (*mēšōrā'*). È opportuno ricordare che si tratta di una malattia che non comporta l'isolamento dell'infermo, come la presente narrazione conferma e come avviene anche per il gruppo di lebbrosi di cui parla un episodio successivo del medesimo «ciclo di Eliseo» (7,3-11). Tra l'altro, questo eventuale isolamento non ha una semplice funzione profilattica, ma assume una connotazione metaforica, in base alla quale la riammissione nella società viene a significare un ritorno alla sfera del sacro e il ristabilimento di un'armonia e di un ordine cosmico⁸. Le norme prescritte dal *Libro del Levitico* (capp. 13-14) comunque non si applicano qui, benché la radice usata per designare la malattia sia la stessa (cf. *šr'* in *Lv* 13,2 s.). Gli esegeti precisano infatti che non si intende qui il «morbo di Hansen» (*lepra Arabum* o *elephantiasis Graecorum*), ma una forma di *psoriasis* o *vitiligo*, quella che Erodoto, parlando dei Persiani (I 138), chiama *λεύκη*, diversa dalla *λέπρη*⁹. Si ritiene di solito che la «lebbra» come malattia infettiva sia

⁸ La connessione tra i vari significati della malattia è sintetizzata in H.G. Reventlow, *Krankheit – ein Makel an heiliger Vollkommenheit. Das Urteil altisraelitischer Priester in Leviticus 13 in seinem Kontext*, in Th.R. Kämmerer (ed.), *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient. Studies on Ritual and Society in the Ancient Near East. Tartu Symposium 1998 - 2004*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007, pp. 275-290.

⁹ M. Cogan - H. Tadmor, *II Kings*, Doubleday & Company, s.l. 1988, p. 63; E. Würthwein,

stata trasmessa all'Occidente dai soldati di Alessandro Magno, che l'avrebbero contratta in Oriente, e che quindi prima di quell'epoca fosse sconosciuta¹⁰.

Vv. 3-4 – Secondo TM nella sequenza narrativa la ragazza, che era stata condotta via come prigioniera dalla terra d'Israele (v. 2), riferisce alla sua padrona, moglie di Naaman, che il «profeta che è a Samaria» potrebbe liberare il marito lebbroso dalla sua malattia, ma poi è Naaman stesso (v. 4 inizio) che va a riferire al «suo signore» (= il re) le parole della ragazza. Invece secondo G e pochi manoscritti ebraici i due verbi con cui inizia il v. 4 sono al femminile e suppongono perciò che sia la moglie che trasmette al «suo signore» (= suo marito, cioè Naaman) quelle stesse parole. In questo secondo caso il re di Aram manda poi Naaman al re d'Israele senza che nessuno gli abbia fatto conoscere qualcosa di quanto aveva riferito la ragazza. Ma anche nel primo caso manca un anello della catena, ossia la trasmissione delle parole dalla moglie al marito.

Vv. 5-8 – Un'altra stranezza della narrazione sta nel fatto che Naaman è inviato dal re di Aram non presso il «profeta che è a Samaria», ma al re d'Israele, con una lettera in cui si dice che dovrebbe essere quest'ultimo a sanare il lebbroso. E il re d'Israele reagisce in maniera risentita, ritenendo non solo di non avere poteri taumaturgici, ma che il suo collega arameo, volendoglieli attribuire, stia cercando in realtà qualche pretesto per tramare contro di lui¹¹. Per venire incontro a que-

Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, p. 299.

¹⁰ Vi è però chi ritiene che anche prima di Alessandro Magno questa lebbra fosse già diffusa: cfr. S. Herrmann, *Eine medizin-geschichtliche Anmerkung zur demotischen «Geschichte des Bes»*, in «Göttinger Miscellen» 222(2009), pp. 19-25.

¹¹ Anche per questo motivo, non è calzante l'accostamento dell'episodio di Naaman ad alcuni testi orientali in cui si chiede a un ambiente straniero un intervento guaritore (si veda una sintesi della documentazione in H.Ch. Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1972, p. 173). I testi adottati sono di fatto due. Il primo è la cosiddetta «Stele di Bentresc», ritrovata in Egitto nel tempio di Karnak, in cui si narra come il principe di Bekhtan (località sconosciuta, anche se identificata talvolta con la Battriana) invia un messaggero al faraone Ramses II per chiederli di mandare da lui un sapiente che sia in grado di guarire sua figlia Bentresc, che è anche sorella minore della moglie del faraone (testo in traduzione italiana in E. Bresciani, *Letteratura e*

sta apparente incongruenza, si fa osservare talvolta che il re di Aram intendesse dire, nella sua lettera, che il re d'Israele avrebbe dovuto sanare Naaman tramite il profeta, che resta innominato o che era conosciuto dallo stesso re di Aram¹². Per rispetto o deferenza ci si rivolgerebbe insomma all'autorità superiore. Ma non si spiegherebbe allora perché il re debba indignarsi così tanto, fino a stracciarsi le vesti, e perché poi Eliseo (un nome che dà finalmente un volto al profeta sinora anonimo) si presenti al re di sua iniziativa, dicendogli che egli stesso può rimediare alla sua ira. Sembra quasi che Eliseo intervenga non perché dovrebbe essere lui il destinatario cui Naaman sarebbe stato inviato, ma per venire incontro a una missione errata e alla scomposta reazione del re.

Inoltre Eliseo, nel presentare se stesso come destinatario sostitutivo, sottolinea non tanto che può essere lui a guarire Naaman ma che il suo intervento deve avere uno scopo preciso: perché si sappia che c'è un «profeta»¹³ in Israele. Del resto egli guarisce solo indirettamente, perché sono poi le acque del Giordano che purificheranno Naaman, ma esse diventano in realtà solo lo strumento che dimostra l'efficacia della parola del profeta, ossia del Dio che egli rappresenta. Probabilmente, con queste parole di Eliseo che intendono porre in primo piano la finalità ultima del risanamento, si intende polemizzare contro una concezione magica della guarigione, quella che secondo lo stesso Naaman dovrebbe consistere di parole e di azioni (v. 11)¹⁴, oppure anche contro

poesia dell'antico Egitto, Giulio Einaudi, Torino 1990, pp. 633-636; la stele «è una falsificazione operata in età tarda dai sacerdoti del tempio di Khonsu a Karnak, che, nell'indicare il sovrano sotto il quale l'avvenimento ha luogo, si sono serviti in parte del nome di Tutmosi IV e in parte di quello di Ramses II», p. 633). Il secondo parla della statua di Ishtar di Ninive, dea dai poteri taumaturgici, che viene inviata dal re Tushratta III di Mitanni ad Amenofi III (testo in *Le lettere di el-Amarna*, vol. 2: *Le lettere dei «Grandi Re»*. A cura di Mario Liverani, Paideia, Brescia 1999, pp. 373 s.); si suppone che la statua sia inviata al faraone malato, ma questa è soltanto un'ipotesi che non trova appoggio nel testo (cfr. *Le lettres d'el-Amarna. Correspondence diplomatique du pharaon*. Traduction de William L. Moran avec la collaboration de V. Haas et G. Wilhelm, Cerf, Paris 1987, p. 138 nota 2).

¹² Così ad esempio in M. Rehm, *Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar*, Echter Verlag, Würzburg 1982, p. 63.

¹³ Al v. 8, in un manoscritto ebraico in luogo di *nābi* 'si ha la variante 'lhy («Dio»), che anticipa già lo scopo finale della narrazione, nella confessione di Naaman al v. 15.

¹⁴ Cfr. L.M. Zucconi, *Aramean Skin Care: A New Perspective on Naaman's Leprosy*, in Sh. Dolansky (ed.), *Sacred History, Sacred Literature. Essays on Ancient Israel, the Bible, and Religion in Honor of R. E. Friedman on His Sixtieth Birthday*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2008,

l'idea del «re guaritore»¹⁵, diffusa nell'ambiente e nota in diverse tradizioni culturali.

V. 10 – Benché il procedimento di guarigione, e la constatazione della sua riuscita, siano diversi rispetto a quelli previsti da *Lv* 13,4 s., tuttavia le sette immersioni nel Giordano possono richiamare i sette giorni di isolamento prescritti in quel testo ed è interessante rilevare che anche il ragazzo risuscitato da Eliseo emette sette starnuti al suo risveglio dalla morte (*2Re* 4,35)¹⁶.

Vv. 11 + 15 – A di là delle altre due modalità che, secondo Naaman, Eliseo dovrebbe adottare per operare la guarigione (stare in piedi, agitare la mano verso il «luogo»¹⁷), il risanamento dovrebbe avvenire invocando «il nome di YHWH, suo Dio». In un manoscritto ebraico e in G* manca il termine YHWH, ma esso è essenziale nella narrazione, per poter capire quale sia il Dio di Eliseo che estende i suoi benefici anche a Naaman.

Si intravede qui la problematica specifica che la narrazione intende affrontare. Sia al v. 11 come al v. 15 vanno tenute distinte due questioni diverse: da un lato la funzione divina, cioè che cosa significhi essere Dio, e dall'altro quale sia la divinità specifica cui essa compete¹⁸. Se già al v. 11 questa distinzione compare nel sottofondo, essa diventa

pp. 169-177; l'autrice analizza il racconto alla luce delle pratiche mediche orientali e conclude che non restano escluse qui quelle fondate su un'azione terapeutica (il bagnarsi nell'acqua), ma l'efficacia ultima del procedimento è dovuta a YHWH: «Naaman slowly comes to realize the power of Yahweh and his role within the Israelite community as he begins to understand the subtle differences in Israelite medicine» (p. 177). Sulla base di questa comparazione, si ritiene possibile inoltre che la narrazione possa risalire al sec. VIII a.C. (p. 170), ma effettivamente i metodi terapeutici cui si accenna si possono ritrovare anche in altri ambienti e in epoche diverse e l'argomento non è quindi di per sé sufficiente per delimitare la data del testo.

¹⁵ Gray (*I & II Kings*, cit., pp. 505 s. nota b) cita per l'antichità l'esempio di Vespasiano e per l'età moderna (XVIII sec.) la regina Anna d'Inghilterra.

¹⁶ Cfr. J. Robinson, *The Second Book of Kings*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 54; I.W. Provan, *I and 2 Kings*, Hendrickson, Peabody, MA 1995, p. 195.

¹⁷ TM ha «verso il luogo» (che manca in alcuni testimoni di G), con cui va intesa probabilmente la parte malata più che un luogo particolare (per esempio di culto).

¹⁸ Per una prima sensibilizzazione al problema della distinzione, anche se non proprio nei termini con cui ne parliamo qui, si veda J.W. Gericke, *What is an 'el? A Philosophical Analysis of the Concept of Generic Godhood in the Hebrew Bible*, in «Old Testament Essays» 22(2009), pp. 21-46.

chiara al v. 15: «non vi è Dio su tutta la terra se non in Israele»; si noti che *'lōhîm* («Dio») è usato senza articolo e indirettamente si attribuisce la qualifica (o la funzione, sarebbe fuori luogo parlare qui di natura divina) al Dio d'Israele, cioè YHWH¹⁹. Suonerebbe strana e ovvia infatti l'affermazione «non vi è su tutta la terra YHWH se non in Israele», che si otterrebbe se si supponesse una identificazione aprioristica tra *'lōhîm* e YHWH²⁰. La distinzione e l'identificazione funzionale diventano ancora più chiare al v. 17, dove Naaman afferma di non voler venerare altri dèi, ma solo YHWH, e più ancora al v. 18, dove essa diventa tematica, ma forse anche per questo alquanto complessa, a cominciare dal lato strettamente testuale.

V. 18 – Anzitutto va osservato che in TM le prime parole del v. (*laddābār hazzeh*) e quelle che lo concludono (*baddābār hazzeh*), pur avendo un valore causale leggermente diverso per via delle due preposizioni che le reggono (*b^e* e *l^e*), in pratica si equivalgono («per [= a motivo di] questa azione») e per di più la prima manca in G*. Si ritiene talvolta che possa trattarsi di una specie di dittografia, ma anche se si eliminasse la prima il collegamento del v. con quello precedente rimarrebbe inalterato: Naaman chiede perdono a YHWH per quando sarà costretto a prostrarsi a Rimmon assieme al suo re, perché egli «non intende compiere più un olocausto o un sacrificio ad altri dèi, ma solo a YHWH» (v. 17). Le difficoltà maggiori provengono però dal fatto che nella seconda parte del v. sembra esservi una ripetizione, in apparenza

¹⁹ Nonostante l'apparente somiglianza, è perciò improprio accostare l'esclamazione di Naaman al motto musulmano: «Non vi è Dio se non Allah» (cfr. invece, ad esempio, Montgomery - Gehman, *Books of Kings*, cit., p. 375).

²⁰ Si può ricordare al riguardo che nella liturgia della Chiesa cattolica di rito romano il brano 2Re 5,14-17 viene letto nella XXVIII domenica del tempo ordinario dell'anno C, e il lezionario corrispondente lo introduce con questo curioso e interessante titolo: «Tornato Naaman dall'uomo di Dio, confessò il Signore» (cfr. *Lezionario domenicale e festivo*, vol. III: *Anno C*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007, p. 396). Se con «Signore» si intende qui Dio *tout court*, la confessione di Naaman diventa insignificante e tautologica, perché si elimina il processo di identificazione che è invece centrale nel testo biblico. D'altra parte, se nel contesto o nell'interpretazione del lezionario «Signore» significasse semplicemente YHWH (come nel racconto biblico), verrebbe meno l'intento con cui il brano viene letto nella liturgia (il «riconoscimento» del Signore ossia [= come] Dio), se quest'ultima non supponesse ancora, implicitamente, che «Signore» dovrebbe riunire in sé, in qualche modo, il particolarismo o l'individualità di YHWH e l'universalismo divino di *'lōhîm*, cioè le caratteristiche peculiari di due termini che di per sé non si equivalgono.

superflua, tra *w^ehištah^awēti bêt rimmôn* («e io mi prostro nel tempio di Rimmon») e *b^ehištah^awāyātī bêt rimmôn* («nel mio prostrarmi [= mentre io mi prostro] nel tempio di Rimmon»). È necessario pertanto soffermarsi su queste due espressioni, che sembrano essere l'una semplice variante dell'altra.

1) Nella tradizione testuale la seconda manca in alcuni manoscritti ed è ritenuta (anche per questo) dittografia della prima; si consiglia perciò di eliminarla²¹. Alcune traduzioni infatti la omettono²².

2) Sempre nella seconda, invece della prima persona del TM (suffisso *-ī*, quindi «nel mio prostrarmi»), G con ἐν τῷ προσκυνεῖν αὐτὸν ἐν ὄκῳ Ρεμμὸν legge la terza persona (come se in ebraico vi fosse il suffisso *-ō*, quindi «nel suo prostrarsi») ed è seguito in questo dalla *Vulgata* con *adorante eo in eodem loco*²³. Con questa variante si vuole attenuare la responsabilità di Naaman, che si prostra a Rimmon perché è costretto a farlo quando il re si prostra. Su questa linea, anzi, la recensione luciana di G aggiunge ancora una frase con la quale Naaman

²¹ Così anche l'apparato critico della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997⁵, p. 627), dove l'editore dei *Libri dei Re* (A. Jepsen) non ha mutato parere rispetto a quelli (R. Kittel e M. Noth) che avevano curato i medesimi libri nell'edizione critica di R. Kittel e P. Kahle (*Biblia Hebraica*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1937, p. 565). Tra coloro che preferiscono l'eliminazione della supposta dittografia si vedano ad esempio Gray, *I & II Kings*, cit., p. 504; Würthwein, *Bücher der Könige*, cit., p. 297.

²² Cfr., per una giustificazione dell'omissione, Schmitt, *Elisa*, cit., p. 213.

²³ Questo è il testo della tradizione della *Vulgata*, come si trova anche nella *Sisto-Clementina*. Ma l'edizione dei Benedettini di S. Girolamo ha voluto ricondurre il testo alla fedeltà ebraica, cioè alla prima persona: *adorante me in eodem loco* (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII. Cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe ordinis Sancti Benedicti edita*, vol. VI: *Liber Malachim*, Typis Poliglottis Vaticanis, Romae 1945, pp. 232 s.) e questa lezione è stata recepita nell'edizione critica di Weber (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Aduvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H.F.D. Sparks, W. Thiele recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB, Tomus I, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1983³, p. 510). Questa emendazione secondo l'ebraico è però discutibile, perché non rispetta la tradizione autentica della *Vulgata* e infatti edizioni più recenti, pur tenendo conto del lavoro dei Benedettini di S. Girolamo, hanno conservato la lezione della *Sisto-Clementina* (cfr. per esempio *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti v Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Editio emendatissima apparatu critico instructa cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti*, Marietti, s.l. 1965², p. 286). Correttamente quindi anche la *Nova Vulgata* ha nel suo testo *adorante eo in eodem loco* (*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio. Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata*, Libreria Editrice Vaticana, s.l. 1986², p. 557, dove in nota [5] si fa notare la differenza tra le due lezioni).

viene ad affermare che egli si prostra al «Signore mio Dio», a differenza del suo re (προσκυνήσω ἄμα αὐτῷ ἐγὼ Κυρίῳ τῷ Θεῷ μου²⁴).

3) Dal punto di vista grammaticale la forma *b^ehištaḥ^awāyāti* della seconda espressione è alquanto strana, perché, se si prescinde dalla preposizione *b^e* da cui è retta, nelle consonanti è del tutto simile a quella della prima espressione (*w^ehištaḥ^awēti*) nella quale è in forma finita (perfetto) e varia soltanto la prima sillaba/consonante (rispettivamente *bhšthwyty* e *whšthwyty*). I masoreti, trovandosi di fronte a una forma preceduta dalla preposizione *b^e*, non hanno potuto fare a meno di riconoscerla come un infinito costruito, che tuttavia è *hištaḥ^awōt* e come tale è usato al v. 18a preceduto dalla preposizione *l^e* («per prostrarsi»), e quindi con suffisso di prima persona risulterebbe *b^ehištaḥ^awōti*, secondo la grammatica ebraico-masoretica; poiché si tratta invece di un infinito anomalo, hanno prodotto un *b^ehištaḥ^awāyāti*, che in mancanza di meglio viene spiegato da alcuni come un infinito aramaizzante²⁵. Certo, questa irregolarità di per sé non è sorprendente, nell'ambito di un ebraico masoretico dove le regole grammaticali non sono mai rigide o assolute, ma in questo caso sembrano strani due infiniti costrutti diversi in uno stesso versetto, anche se ciò non può far concludere che il secondo possa essere stato aggiunto in seguito, perché è attestato già dal greco della Settanta, nonostante la diversa lettura del suffisso pronominale.

4) Se si conserva la prima persona nel suffisso, l'espressione può essere collegata sia alla frase precedente («e anche io mi prostro nel tempio di Rimmon, mentre io mi prostro nel tempio di Rimmon») oppure alla frase seguente con cui si conclude il v. 18: «quando io mi prostro nel tempio di Rimmon, il Signore (YHWH) perdoni il tuo servo per

²⁴ Per questa variante cfr. Montgomery - Gehman, *Books of Kings*, cit., p. 379, e anche N. Baumgart, *Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2 Kön 5)*, Benno, Leipzig 1994, p. 271. Tra i testimoni di questa lezione vi è anche Teodoro di Cirro, che cita 2Re 5,18 nelle sue *Quaestiones in libros Regum et Paralipomenon*, e più precisamente in *Quaestiones in librum IV Regnorum XIX* con questa aggiunta (nella quale si tralascia solo ἐγὼ e μου ma si omette anche il precedente προσκυνήσω ἐν ὄκῳ Ρεμμων, forse per evitare la ripetizione); cfr. il testo in J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus*, Series graeca LXXX, Ex Typis L. Migne, Parisiis 1860, col. 760A.

²⁵ Oltre a Montgomery - Gehman, *Books of Kings*, cit., p. 379, si veda anche H. Bauer - P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965, p. 426.

questa azione». Nel primo caso si avrebbe una sorta di tautologia, per cui avrebbe più senso accettare la terza persona («e anche io mi prostro nel tempio di Rimmon, mentre egli si prostra nel tempio di Rimmon») mentre nel secondo caso si viene ad accentuare maggiormente la richiesta di perdono²⁶ e il contrasto tra le due divinità. Vi è nella prassi esegetica una certa propensione ad accettare la terza persona²⁷, come se si volesse attenuare il contrasto (io mi prostro [vale a dire: sono costretto a prostrarmi] quando lui, o perché lui [cioè il re] si prostra). La seconda traduzione sembra invece cogliere di più il punto centrale del problema: poiché devo per forza prostrarmi, il Signore (YHWH) mi perdoni proprio per questo²⁸.

Il problema che diventerà acuto nella tradizione successiva (come sia possibile venerare un altro dio se si aderisce al Dio d'Israele, inteso come Dio assoluto e unico, leggendo al v. 15 una confessione di monoteismo) è già dunque presente nella situazione testuale di *2Re* 5,

²⁶ Nel v. 18 compare per due volte l'invocazione del perdono, con il verbo *yislah* seguito nella seconda ricorrenza dalla particella precativa *nā'*, che manca in diversi manoscritti, nelle versioni siriana e targumica, e il *qere* lascia non vocalizzata (volendo quindi ometterla). Essa è tuttavia un rafforzativo che G nella recensione luciana (cfr. Montgomery - Gehman, *Books of Kings*, p. 379) rende con un *dativus commodi* μου.

²⁷ Robinson, *Second Book of Kings*, cit., pp. 50 s. (il commento è condotto sul testo della *New English Bible*); Baumgart, *Gott, Prophet und Israel*, cit., pp. 15 e 22; M. Rehm, *Das zweite Buch der Könige*, cit., pp. 59 s. (alla nota sul v. 18 a p. 60 ampia documentazione sulle scelte degli autori); R. de Vaux, *Les livres des Rois*, Cerf, Paris 1958², p. 149 (considera TM un doppiopone ma traduce G con «en même temps qu'il le fait»); A. Rolla, *Libri dei Re*, Edizioni paoline, Roma 1971, p. 234; C. Balzaretto, *1 - 2 Re*, Edizioni Messaggero, Padova 2008, p. 145 («durante la sua adorazione»). In V. Haarmann, *YHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nicht-israeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*, Theologischer Verlag, Zürich 2008 si lascia la questione indecisa, ma senza motivazione: «Die Entscheidung zwischen beiden Lesarten ("wenn ich niederfalle" bzw. "wenn er niedefällt") muss offen gehalten werden» (p. 134 nota 524).

²⁸ La Bibbia CEI (= *La Sacra Bibbia*, Conferenza Episcopale Italiana - Unione Editori e Librai Cattolici Italiani, s.l. 2008, p. 442) traduce con la terza persona («mentre egli si prostra nel tempio di Rimmon»), modificando leggermente il testo dell'edizione del 1974: «durante la sua adorazione nel tempio di Rimmon»). Questo testo (del 2008) è riprodotto in *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009, che vi aggiunge in traduzione italiana il commento de *La Bible de Jérusalem*. Nouvelle édition revue et augmentée, Cerf, Paris 1998. Quest'ultima tuttavia traduce con la prima persona («quand je me prosternerai dans le temple de Rimmon»), e in relazione a tale traduzione si commenta nella nota: «Le grec et la Vulgate précisent: "en même temps qu'il le fait"». In realtà non si tratta di una (ulteriore) precisazione ma di una variante, e comunque la nota ha senso rispetto al testo in prima persona, mentre diventa incomprensibile se è letta a commento di una traduzione in terza persona, come avviene ora nell'edizione italiana (p. 711).

e specialmente del v. 18. Ed è al problema formulato in questi termini che si riallaccia anche Hobbes. Ma è interessante a questo proposito osservare come il v. 18 sia citato nel testo del *Leviatano*. L'edizione latina del 1668 si rifà ovviamente alla *Vulgata*, nella sua lezione più attestata, in terza persona (*si adoravero in templo Remmon, adorante eo in eodem loco, ut ignoscat mihi Dominus servo tuo pro hac re*, XLII 9), ma l'edizione inglese ad essa antecedente (1651) cita una versione condotta sull'ebraico: «and I bow down myself in the house of Rimmon; when I bow down myself in the house of Rimmon, the Lord pardon thy servant in this thing». Quest'ultimo è il testo della *King James Bible* (1611)²⁹, la quale accentua la richiesta di perdono collegando più direttamente l'espressione «when I bow down myself» alla frase conclusiva del versetto, come abbiamo rilevato sopra³⁰.

V. 19 – La risposta di Eliseo, che congeda Naaman con poche parole («Va' in pace!»), può sembrare troppo laconica o addirittura ambigua o insoddisfacente³¹ e pertanto può suscitare la domanda se egli acconsenta o meno a quanto Naaman dice di dover fare una volta tornato presso il suo re. Ma questo interrogativo è dettato piuttosto dalla problematica posteriore dell'idolatria che sembra aliena al testo. La frase di Eliseo non può essere certo un divieto e potrebbe essere intesa pertanto come un assenso³², come si vuole dedurre anche dalla funzione che assume nel linguaggio diplomatico orientale, per via della sua presenza

²⁹ Hobbes evidentemente la conosce e la utilizza (cfr. ad esempio XXXV 5), ma si può aggiungere, tra l'altro, che anche la *Geneva Bible*, quasi contemporanea (1560 e 1599), va ancora di più in questa direzione: «and I bowe my selfe in the house of Rimmon: when I doe bowe down, I say, in the house of Rimmon, the Lord be mercifull unto thy servant in this point».

³⁰ Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*. Testo inglese del 1651 a fronte. Testo latino del 1668 in nota. A cura di Raffaella Santi, Bompiani, Milano 2004², pp. 806 s. (la traduttrice rende però due volte con l'indicativo «perdona» quello che nel testo biblico inglese è un precativo [«pardon» = «perdoni»] nella sua duplice ricorrenza al v. 18). La «Bibbia di re Giacomo» si mostra dunque, anche su questo punto, molto attenta ai problemi filologici, confermando così il suo eccezionale valore storico e culturale: si veda al riguardo D.G. Burke (ed.), *Transaltion That Openeth the Window. Reflections on the History and Legacy of the King James Bible*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009, e anche, più in generale, D. Norton, *A Textual History of the King James Bible*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; Id., *The King James Bible. A Short History from Tyndale to Today*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

³¹ Cfr. Würthwein, *Die Bücher der Könige*, cit., pp. 301 s.

³² Rehm, *Das zweite Buch der Könige*, cit., p. 65.

nei trattati di alleanza³³, oppure più probabilmente e semplicemente è una formula di congedo che non prende in considerazione ulteriori questioni³⁴. Dal punto di vista esegetico la questione della «Licenza di Naaman» non possiede quindi quella rilevanza di cui il testo è invece investito nella sua *Nachwirkung*³⁵.

2. La configurazione letteraria di 2Re 5

Come abbiamo osservato, il racconto della guarigione di Naaman sembra piuttosto atipico e isolato nel suo contesto, benché certo non manchino connessioni con la figura e l'operato di Eliseo nell'ambito del «ciclo» a lui riservato (2Re 2,1-13,21)³⁶. Al suo interno è però composto di parti distinte, e ciò ha indotto gli studiosi a interrogarsi sulla sua unità o sul suo divenire letterario³⁷.

Vi sono alcuni che ne difendono l'unità³⁸, ma è invece opportuno sottolineare quali siano le ragioni con cui altri vogliono spiegare la suddivisione e le varie tappe attraverso cui il testo è giunto alla sua ultima fase redazionale. Grosso modo, di solito si smembra il racconto in tre parti: vv. 1-14 (guarigione di Naaman), 15-19a (esaltazione del

³³ Così in D.J. Wiseman, «*Is It Peace?*» – *Covenant and Diplomacy*, in «*Vetus Testamentum*» 32(1982), pp. 311-326, qui 324.

³⁴ «Eliseo non risponde ai dubbi teologici di Naaman, infatti non lo autorizza a portarsi via la terra né gli assicura il perdono divino quando entrerà nel tempio di Rimmôn, anzi tace e lo congeda» (Balzaretti, *1 – 2 Re*, cit., p. 147).

³⁵ Come fa notare Würthwein (*Bücher der Könige*, cit., p. 302), già nel mondo giudaico si è avvertito l'imbarazzo per questa risposta e si è voluto perciò ricondurre Naaman a riconoscere che solo nel tempio di Gerusalemme si può celebrare il culto autentico.

³⁶ Rehm (*Das zweite Buch der Könige*, cit., p. 61) evidenzia un parallelo tra il nostro racconto e quello della risurrezione del figlio della donna di Sunem in 2Re 4,8-37: i due testi sarebbero caratterizzati da una medesima struttura narrativa; inoltre, Eliseo agisce qui non come membro di un gruppo di profeti e abita soltanto con il suo servo Giezi (sul Carmelo, 4,25).

³⁷ Una sintesi della ricerca sull'argomento è in P. Marinković, «*Geh in Frieden*» (2 Kön 5,19). *Sonderformen legitimer JHWHverehrung durch "Heiden" in "heidnischer" Mitwelt*, in R. Feldmeier - U. Heckel (eds.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994, pp. 3-21, qui 8 s. nota 24.

³⁸ Oltre a Rehm (*Das zweite Buch der Könige*, cit., p. 61) si veda R.L. Cohn., *Form and Perspective in 2 Kings v*, in «*Vetus Testamentum*» 33(1983), pp. 171-184, e K.A.D. Smelik, *Das Kapitel 2. Könige 5 als literarische Einheit*, in «*Dielheimer Blätter zum Alten Testament*» 25(1988), pp. 29-47 (analizza 2Re 5 suddividendo il testo in diversi paragrafi [vv. 1.2-7.8-14.15-19.20-24.25-27] ma ricollegandosi a Cohn conclude [p. 47] che un solo autore ha scritto l'intero racconto, utilizzando o meno tradizioni più antiche).

Dio d'Israele, in reazione o come conseguenza della guarigione) e 20-27 (episodio di Giezi: la sua avidità, la punizione inflittagli da Eliseo con il trasferimento su di lui della lebbra di Naaman). Per Würthwein l'ampliamento secondario della terza parte avrebbe introdotto il tema del dono anche nella seconda (vv. 5b.15b.16.17aα)³⁹. Su quest'ultimo punto concorda anche Schmitt, che preferisce definire la seconda parte come una *Gottesmannbearbeitung*, poiché i vv. 8 e 14 parlano di «uomo di Dio»⁴⁰. Per Gray l'espansione dei vv. 20-27 avrebbe lo scopo di spiegare il nome Giezi (= «avaro») e mostrare che Eliseo ha lo stesso potere di Mosè di sanare la lebbra (cfr. *Nm* 12,10 ss.)⁴¹. Questi due ultimi motivi addotti da Gray non sembrano però pertinenti: l'etimologia di Giezi non è sicura⁴² e in *Nm* 10,12 ss. Mosè intercede soltanto per Miriam lebbrosa. Come si vede già da questi pochi esempi, le motivazioni con cui si vogliono sostenere queste suddivisioni letterarie sono piuttosto superficiali o anche abbastanza ovvie.

Altre ipotesi intendono chiarire il ruolo della prima (e in qualche modo della seconda) parte come un tentativo di esaltare, ma anche di ridimensionare il ruolo del profeta, per cui il testo sarebbe cresciuto con questo duplice scopo⁴³. Ma ciò che sembra determinante per far considerare la seconda parte come elemento distinto, nel quadro generale del racconto, resta il suo contenuto: il riconoscimento della superiorità del Dio d'Israele. Questa idea, così esplicita e accentuata, orienta gli studiosi a collocare il testo (almeno nella sua fase finale) in un ambiente e in un'epoca abbastanza precisa, ossia nella situazione dell'Israele postesilico, quando da un lato si sarebbe affermato il monoteismo e dall'altro si sarebbe imposta la teologia deuteronomista, sorta o rinvigorita con la riforma centralizzatrice del culto, attribuita a Giosia (cfr. *2Re* 22-23 e anche *2Cr* 34-35).

³⁹ *Bücher der Könige*, cit., p. 298.

⁴⁰ *Elisa*, cit., p. 79.

⁴¹ *I & II Kings*, cit., pp. 508-510. Contro Gray cfr. però Cogan-Tadmor, *II Kings*, cit., p. 68.

⁴² L'ebraico *Gēh'zī* resta oscuro nel suo significato, e anche quello di «esofalmico» o «dagli occhi spalancati» («dagli occhi di bue») resta soltanto una semplice ipotesi (*glotzüigig* era stato proposto in H. Bauer, *Die hebräischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle*, in «*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*» 48[1930], pp. 73-80, qui 78).

⁴³ Si veda G. Hentschel, *Die Heiligung Naamans durch das Wort des Gottesmannes (2 Kön 5)*, in L. Ruppert - P. Weimar - E. Zenger (eds.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*, Echter Verlag, Würzburg 1982, pp. 11-21, spec. 19.

Questa ambientazione di fondo è talmente radicata che si insinua anche nelle ricostruzioni o nelle classificazioni del testo che ne fanno risalire più all'indietro la formazione. Assai indicativa è al riguardo la posizione di Alexander Rofé⁴⁴, per il quale il racconto sarebbe una *legenda* etica carica di valori⁴⁵ e già ispirata alla profezia di Amos, Osea e Isaia. Anche per questo essa si contrappone a una concezione magica della guarigione (cfr. v. 11)⁴⁶. Il racconto originario sarebbe della fine del sec. VIII o degli inizi del VII e si rivolgerebbe agli esiliati del regno del Nord, deportati dopo la sua caduta (verso il 720 a.C.), i quali verrebbero così autorizzati a offrire sacrifici in terra straniera e impura, su un altare costruito con terra importata dal suolo d'Israele (questo sarebbe in definitiva il significato del v. 17). Tuttavia una redazione deuteronomista posteriore si intravede nel fatto che nel testo attuale Eliseo non risponde affermativamente alla richiesta di Naaman di portare via un po' di terra (v. 19): ciò rivelerebbe che inizialmente egli acconsentiva (e d'altra parte Naaman non avrebbe neppure avuto il bisogno di chiedere il permesso).

Questa ricostruzione dello sviluppo letterario del testo, che potrebbe anche apparire plausibile su alcuni punti (come lo scopo dell'asportazione della terra), lascia trasparire in realtà come il vero problema, o la fase cruciale dell'evoluzione, sia il deuteronomismo, che qui appare come un correttivo nei confronti di un atteggiamento troppo liberale di un'epoca più antica⁴⁷. Di questo condizionamento della ricerca occorre prendere atto. Se è vero che la formazione letteraria del testo (qui come altrove) è destinata a rimanere sul piano delle ipotesi, è necessario d'altra parte constatare come essa in realtà non possa prescindere da fattori storici e storico-religiosi, che sono dunque quelli a cui dobbiamo ora

⁴⁴ *Storie di profeti. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia*, Paideia, Brescia 1991 (origin. inglese 1988, a sua volta tradotto dall'edizione ebraica del 1983), pp. 147-154.

⁴⁵ Il concetto di *legenda*, come anche quello di *didactic legendum* di Cohn (*Form and Perspective*, cit., p. 183) è criticato da Marinković («*Geh in Frieden*», cit., p. 12 nota 37), il quale preferisce parlare semplicemente e soltanto di *Erzählung* («racconto»).

⁴⁶ *Storie di profeti*, cit., p. 150.

⁴⁷ Una concezione analoga traspare anche in Baumgart (*Gott, Prophet und Israel*, cit., spec. p. 279), per il quale la maggior parte del testo è sorta prima della centralizzazione del culto (nella sua suddivisione: 1.1c-17d.19a-27b); dopo questa centralizzazione ad opera di Giosia (622 a.C.) essa è stata rielaborata, forse con l'inserimento di 1b e 18a-e.

rivolgerci, per tentare di trovare per il nostro racconto un'interpretazione che si spera più coerente.

3. *Le componenti storico-religiose*

3.1. *Tre fattori convergenti*

Sotto il punto di vista storico-religioso vanno tenute distinte tre questioni, che benché formalmente diverse vengono a intrecciarsi e a condizionarsi tra loro nella ricerca, e influiscono quindi sul quadro complessivo che si deduce dal testo.

1) *Monoteismo*. Per alcuni il racconto, in una sua fase più antica, testimonierebbe di una monolatria⁴⁸ o di un monoteismo ancora larvale⁴⁹. Oppure, si manifesterebbe qui per lo meno un «antico universalismo israelita», legato alla terra, non missionario, anteriore addirittura alla profezia classica⁵⁰. Vi è però in genere la tendenza a vedere il monoteismo affermato almeno nei vv. 15-18⁵¹ e per di più si stabilisce un collegamento con il Deutero-Isaia (*Is* 40-55)⁵², dove gran parte degli studiosi lo vedono consolidarsi nell'antico Israele.

2) *Proselitismo*. Si tenta di chiarire in che misura l'adesione di Naaman alla religione yahvistica possa essere studiata sotto il profi-

⁴⁸ «His reason consented to monotheism but convention bound him practically to monolatri» (così Gray, *I & II Kings*, cit., p. 507, commentando la confessione di Naaman al v. 15).

⁴⁹ Hentschel, *Die Heilung Naamans*, cit., pp. 17 e 21 nota 35 (il monoteismo parziale si avrebbe nei vv. 15 e 17 mentre in 1aa esso sarebbe universale).

⁵⁰ Cogan-Tadmor, *II Kings*, cit., p. 67, dove l'espressione «antico universalismo israelita» è tratta da Y. Kaufmann, *Toledot ha'emunah hayisra'elit*, Dvir, Tel Aviv 1960, II, pp. 277-279; tale universalismo attestato al di fuori d'Israele si manifesterebbe nel ciclo di Elia (di cui si cita *IRe* 17,14 e 19,15) e in quello di Eliseo (*2Re* 5,1 e 8,13).

⁵¹ Cfr. ad esempio Rehm (*Das zweite Buch der Könige*, cit., p. 64) che commentando il v. 15 e richiamandosi al v. 18 afferma categorico: «Wegen des in v. 18 erbeteten Zugeständnisses ist anzunehmen, daß sich Naaman zum strengen Monotheismus der Jahwerreligion bekannte».

⁵² Baumgart (*Gott, Prophet und Israel*, cit., p. 278) ritiene che, mentre inizialmente era presente nel testo soltanto un «aufkommender Monotheismus», legato ancora al particolarismo, con la «Uminterpretation» dei vv. 1.17 e 18 si è giunti a una «ausgeprägte monotheistische Auffassung», testimoniata in epoca esilica, e ricorda al riguardo Dt 4 e appunto il Deutero-Isaia. Schmitt (*Elisa*, cit., p. 128) cita *Is* 41,21-29 e Haarmann (*YHWH-Verehrer der Völker*, cit., p. 159) *Is* 45,6 s. («Die monotheistische Spitzenaussage Naamans in V. 15 wäre für einen vorexilischen Kontext singulär», p. 158).

lo del proselitismo, così come quest'ultimo può essere testimoniato nella concezione religiosa e nella prassi dell'epoca in cui si colloca il testo finale di *2Re* 5. Si distinguono al riguardo due gruppi di testi, che parlerebbero rispettivamente di una qualche venerazione o riconoscimento di YHWH da parte di persone o popoli forestieri oppure di un'adesione più ristretta (in testi considerati più recenti).

Del primo gruppo farebbero parte *Es* 18,1-12 (Ietro, suocero di Mosè)⁵³, *Gs* 2 (Raab di Gerico), *2Re* 5 (Naaman), *Gn* 1 (i marinai compagni di viaggio di Giona) e anche *1Re* 8,41-43 (accenno nella preghiera di Salomone nel tempio) e *Is* 56,1-8 (stranieri che aderiscono al Dio d'Israele). Per questi testi e le persone di cui trattano Haarmann ha coniato la definizione di *YHWH-Verehrer der Völker*⁵⁴, per i quali non si può parlare ancora di proselitismo, bensì di una semplice adesione da parte di chi non appartiene al popolo d'Israele (tra cui Naaman). Si potrebbe pensare però anche a qualche altro testo, come *Is* 2,1-4 (= *Mi* 4,1-4); *Is* 60; *Sof* 3,9-11; *Zc* 8,20-23; 14,16-21, che Marinković colloca nella categoria da lui definita «pellegrinaggio dei popoli» (*Völkerfahrt*)⁵⁵.

Un secondo gruppo includerebbe testi in cui si parla di un riconoscimento della superiorità di YHWH e/o di «conversione»: *Gdt* 14,10 (Achior), *Est* 8,17; *2Mac* 3, spec. vv. 24 ss. (Eliodoro); 9,17 (Antioco Epifane); *Dn* 2-4 (Nabucodonosor; cfr. in particolare 2,47; 3,98-100; 4,34); *2Cr* 33,11-13 (Manasse, re di Giuda empio, ma poi penitente, riconosce nuovamente YHWH). A essi Schult⁵⁶ aggiunge *Gs* 9,9 s., 24 s. (i Gabaoniti) e inserisce qui anche *Es* 18 (Ietro); *Gs* 2,9-11 (Raab) e *Gn* 1,9.14-16 (i marinai), che già abbiamo elencato sopra; Schult li considera però testi recenti, come lo sono quelli indicati per primi in questo gruppo.

Ora, in *Gdt* 14,10 e *Est* 8,17 (qui in G ma non in TM) si parla rispettivamente di Achior e di «molti» che si fanno circoncidere (ma possia-

⁵³ Ietro è un madianita, membro cioè di una popolazione che viene vista di solito in luce negativa, rispetto alla quale costituisce un'eccezione ed è considerato perciò in un'ottica positiva; cfr. A. Leveen, *Inside Out: Jethro, the Midianites and a Biblical Construction of the Outsider*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 34(2009-2010), pp. 395-417.

⁵⁴ Cfr. il titolo della sua monografia del 2008 (cit. *supra*, nota 27).

⁵⁵ «*Geh in Frieden*», cit., p. 3 nota 1.

⁵⁶ *Naemans Übertritt*, cit., pp. 2 s.

mo ricordare anche che secondo *IMac* 2,46 Mattatia fa circondare tutti i bambini non circoncisi che si trovano nel territorio d'Israele). Si pone allora il problema di vedere sino a che punto l'adesione alla fede yahvistica comportasse l'assunzione di obblighi particolari. In questa prospettiva, come andrebbe giudicato allora il fatto che a Naaman non viene imposto nulla? Haarmann ritiene pertanto che il caso di Naaman non vada studiato nell'ambito del proselitismo⁵⁷, mentre d'altra parte per Schmitt la *Gottesmannbearbeitung* (vv. 15-19a), in cui è descritta la conversione di Naaman, è postesilica e quindi è interessata a questo problema⁵⁸.

3) *Deuteronomismo*. Anziché soffermarci più a lungo sulle ipotesi e la complessa ricerca che si è sviluppata negli ultimi decenni attorno al Deuteronomio e alla storiografia deuteronomista, per il nostro argomento è sufficiente confrontare la vicenda di Naaman con quanto si afferma in *Dt* 23,1-9, dove l'esclusivismo deuteronomico-deuteronomista viene formulato nella sua essenzialità di principio: non possono far parte della comunità d'Israele non solo colui che ha una malformazione fisica (testicoli schiacciati, membro mutilato) e il bastardo, ma neppure gli stranieri, qui esemplificati con gli Ammoniti e i Moabiti (v. 4), mentre si fa eccezione («non avrai in abominio») per l'Edomita, in quanto «tuo fratello» (v. 8, si ricordi Esaù/Edom, fratello di Giacobbe) e l'Egiziano; per questi due ultimi è concesso l'ingresso, ma solo alla terza generazione (v. 9). Si potrà certo dubitare fortemente della validità pratica di un ordinamento del genere⁵⁹ e lo si potrà anche spiegare in base ad antiche prescrizioni sulla purità culturale, ma si deve constatare con tutta evidenza che il caso di Naaman non corrisponde per nulla all'ideale deuteronomico che si fonda sull'unicità della triade Dio, ter-

⁵⁷ *JHWH-Verehrer der Völker*, cit., pp. 151 s.

⁵⁸ *Elisa*, cit., pp. 78 s.; uno degli argomenti a favore di una datazione postesilica sarebbe per Schmitt l'uso nel v. 18 del verbo *silb*, che è preferito in quest'epoca dalla tradizione sacerdotale (cfr. p. 129 e nota 282), e su questo punto concorda anche Hentschel (*Die Heilung Naamans*, cit., p. 17: il verbo sarebbe stato aggiunto proprio in questo periodo).

⁵⁹ «Questa esclusività, però, era più drastica nella teoria che in pratica» (G. von Rad, *Deuteronomio*, Paideia, Brescia 1979, p. 162): non si tratta tuttavia di essere «drastico o «rigido», «inflexibile» (l'edizione originale ha *schroff*: *Deuteronomium*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, p. 104), quasi come se la prassi si ispirasse a una certa *epikeia* umanitaria, ma della possibilità intrinseca della norma di venire osservata.

ra, popolo. Eppure, se *2Re 5* è un testo che nella sua configurazione attuale è postesilico, in qualche modo può aver subito un filtraggio deuteronomista, ma in che modo? Anche questo fattore rivela dunque, assieme ai due precedenti, come sia necessario rivedere la fisionomia storico-religiosa del racconto.

Se infatti per l'episodio di Naaman non si vuole parlare semplicemente di una religione yahvistica «liberale» e magnanime, e vedere quindi nel racconto una finalità propagandistica e missionaria⁶⁰, oppure se non si accetta di vedere qui un compromesso dovuto a una circostanza particolare⁶¹, bisogna cercare un'altra soluzione più soddisfacente.

Già von Rad aveva fatto notare che la confessione di Naaman, unita al fatto di voler portare via un po' di terra, era indice di una religione concreta, che teneva uniti spirito e materia, e anzi si potevano intravedere qui addirittura tutte quelle caratteristiche che contraddistinguono la religione d'Israele rispetto all'intellettualismo greco. In tal senso, Eliseo abbandona Naaman alla sua fede giovane, o meglio alla mano di Dio⁶².

Aderendo più da vicino alla problematica storica sollevata dal testo, Marinković⁶³ ritiene invece che nei due versetti di *2Re 5,17 s.*, considerati nel loro insieme, si corregga da un lato una concezione magica della religione (come risulterebbe dal solo v. 17, preso a sé) e dall'altro una concezione astratta (il v. 18, da solo). Si tratta qui non soltanto di

⁶⁰ Così per Schult (*Naemans Übertritt*, cit., pp. 7.13.15), il quale pone perciò il testo in connessione con la missione giudaica di epoca ellenistica, pensando addirittura al II sec. a.C. Per una posizione simile, cui si aggiunge un orientamento escatologico influenzato dall'apocalittica, si veda anche più recentemente B.J. Diebner, *Das Souvenir des Na'aman. Zehn Talente Silber und sechs Talente Erde. Zur wunderbaren Bekehrung des syrischen Feldmarschalls*, in Id., *Seit wann gibt es «jenes Israel»?* *Gesammelte Studien zum TNK und antiken Judentum*. Herausgegeben von Veit Dinkelaker, Benedikt Hensel und Frank Zeidler. Bernd J. Diebner zum 70. Geburtstag, Lit Verlag, Münster 2011, pp. 193-204 (il volume è una raccolta di 14 saggi dell'autore, di cui questo è inedito).

⁶¹ Baumgart (*Gott, Prophet und Israel*, cit., p. 271 n. 447) corregge in questa direzione la tesi di Schult, precisando: «Es ist kein fauler Kompromiß, sondern ein im schweren Ringen sich auftuender, von der geklärten bzw. gültigen Haltung der Beteiligten getragener Kompromiß».

⁶² G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II: *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1974, pp. 48-50, e poi soprattutto il suo saggio *Naaman. Eine kritische Nacherzählung*, in Id., *Gotteswirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*. Herausgegeben von Odil Hannes Steck, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974, pp. 53-64 (pubblicato originariamente nel 1959).

⁶³ «*Geh in Frieden*», cit., *passim* e spec. pp. 10 s.

una *confessio*, ma di una *religio* (una λατρεία), che Eliseo consente di praticare senza imporre usanze particolari (osservanza della Torah, circoncisione): essa si manifesta solo offrendo sacrifici su un altare, quello che probabilmente Naaman costruisce con la terra che porta via con sé. Come spiegare però questo tipo di religione dopo il movimento deuteronomista, che avrebbe potuto eliminare dal racconto quegli elementi che almeno in apparenza sembrano incompatibili con le sue esigenze? Marinković trova una via d'uscita rilevando che l'episodio si colloca nel territorio del Nord: si parla del «profeta che è a Samaria» (v. 3), Eliseo opera in regioni del Nord (si veda tutto il suo ciclo) ed è «profeta d'Israele» (inteso come regno omonimo: *2Re* 6,12). Naaman vuole portare via della terra che effettivamente appartiene alla Samaria, cioè al regno del Nord, non a Gerusalemme. Insomma, se si tengono presenti tutti questi elementi si deve dedurre che il racconto vuole prendere in considerazione il problema dell'identità d'Israele in epoca postesilica. La risposta che intende fornire si pone in alternativa a quella «giudaica»: si vuole legittimare una fede yahvistica che non corrisponde del tutto ai canoni del culto giudaico. Nell'opera storica deuteronomista si accoglie perciò un insegnamento che si potrebbe definire tollerante, contro le tendenze di coloro che in Giuda ritenevano critica la situazione creatasi dopo la caduta del regno del Nord, con la formazione di una religione mista.

Questa visione delle cose delineata da Marincović sembra tener conto maggiormente della situazione storica e pone in rilievo giustamente il pluralismo che i testi biblici testimoniano nel loro insieme. Nei confronti dell'assetto socio-religioso instauratosi nella comunità israelitica del postesilio si viene ad affermare in tal modo che non esisteva solo una tendenza esclusivista, quale si legge ad esempio nei libri di *Esdra* e *Neemia*. Tuttavia questa soluzione sembra in ultima analisi tendenzialmente conciliatrice, soprattutto tra una realtà storica anteriore all'esilio (il regno del Nord) e un'ipotesi storiografico-letteraria (il deuteronomismo) a cui si attribuisce una posizione predominante nella formazione postesilica dei testi biblici. Va tenuto presente invece che di quella realtà storica del Nord (che qui tra l'altro viene immaginata come lontana da una rigorosa ortodossia giudaica) è sopravvissuto ben poco, dopo alcuni secoli dal suo tramonto. Nel cosiddetto postesilio

inoltre l'identità collettiva che si è venuta definendo non ha più nulla a che fare con l'Israele storico (cioè il regno d'Israele) e anche l'idea che il patrimonio culturale e religioso di quel territorio si sia trasferito in Giuda dopo la caduta di Samaria è solo un'ipotesi di lavoro. L'identità in questione riguarda piuttosto l'Israele «biblico», che come tale si estende a una collettività che cerca di far leva sulle sue memorie per sopravvivere in termini religiosi, non politici e neppure etnici⁶⁴.

3.2. *La tipologia religiosa implicita in 2Re 5*

Non è certo il caso di riprendere qui l'ampio dibattito sul monoteismo nell'Antico Testamento, una questione che verrebbe a creare falsi problemi per la comprensione dei suoi testi. Piuttosto, essa va affrontata in altro ambito, che riguarda la lettura del testo biblico in una tradizione posteriore. Venendo quindi direttamente al tipo di religione che caratterizza l'ambiente storico dell'antico Israele, e che è recepita anche nei testi biblici che da esso derivano, possiamo semplicemente sintetizzarlo nell'assioma che si legge in *Mi* 4,5: «Tutti gli altri popoli camminino pure ognuno nel nome del suo dio, noi cammineremo nel nome del Signore (= YHWH), in eterno e per sempre». Detto con altrettanta sintesi in altri termini: ogni popolo ha un suo dio, e ciò comporta che questo legame vada inteso in relazione alla terra in cui quel popolo risiede.

Richiamiamo alcuni testi, per illustrare meglio questa correlazione tra i tre elementi.

In *2Re* 17,24-28 si afferma che dopo la caduta di Samaria (cioè del regno d'Israele) il re di Assiria⁶⁵, trasferendo altrove i suoi abitanti, ha condotto per compensazione in quella terra altre popolazioni, che erano però straziate da leoni perché non veneravano YHWH, il cui culto

⁶⁴ Il problema dell'identità dell'Israele postesilico («biblico») è divenuto quasi un punto nevralgico nella ricerca più recente. Per un primo accostamento, e indipendentemente dai discutibili risultati che vi si leggono, si veda Ph.R. Davies, *The Origins of Biblical Israel*, T & T Clark, New York-London 2007 (e per una mia valutazione critica dell'opera cfr. «Rivista Biblica» 48[2010], pp. 501-506).

⁶⁵ Com'è noto, il testo di *2Re* 17 parla di Salmanassar, che conquista Samaria nel nono anno del re Osea (vv. 3 e 6), corrispondente al 722/21 a.C. Ma la conquista e la successiva deportazione vengono attribuite al suo successore, Sargon II, seguendo una documentazione e una cronologia assira.

non conoscevano. Il re di Assiria fa inviare allora uno dei sacerdoti perché «insegni il culto del dio locale» (*'lōhē hā'āres*, v. 27). Uno dei sacerdoti deportati ritorna e, stabilitosi a Betel, «insegnava loro come venerare il Signore (= YHWH)» (v. 28). L'equazione tra dio locale e YHWH risulta chiara, come pure evidente è il punto di vista: il dio non ha un nome per i deportati, stranieri in quella terra, mentre è ben individuato con il suo nome per l'autore.

In questa linea può essere inteso anche *2Re* 18,33-35, dove il gran coppiere parla a nome del suo re assiro, Sennacherib, e chiede con domanda retorica: «Forse gli dèi delle nazioni sono riusciti a liberare ognuno la propria terra dalla mano del re di Assiria?» (v. 33), riprendendola dopo un breve elenco di queste divinità: «Quali mai, fra tutti gli dèi di quelle regioni, hanno liberato la loro terra dalla mia mano, perché il Signore (= YHWH) possa liberare Gerusalemme dalla mia mano?» (v. 35). Gli «dèi delle nazioni» (*'lōhē haggōyim*, v. 33) sono gli «dèi delle regioni/terre» (*'lōhē hā'arāšôt*, v. 35) e per il gran coppiere sono per le loro terre e i loro popoli esattamente quello che è YHWH per Samaria⁶⁶.

In altro contesto, possiamo ricordare che anche Davide, perseguitato da Saul e fuggitivo, si lamenta con il re dicendogli che se è il Signore (YHWH) a incitarlo contro di lui, accetti un'offerta, ma se sono gli uomini, «siano maledetti davanti al Signore (YHWH), perché oggi mi scacciano lontano, impedendomi di partecipare all'eredità del Signore (YHWH) dicendo: “Va' a servire altri dèi”» (*ISam* 26,19). Il dio che presiede alla vicenda in cui sono coinvolti Saul e Davide in quel territorio è YHWH ma altrove vi sono ovviamente «altri dèi» (*'lōhīm 'ahērīm*), ed è rilevante che Davide voglia sottolineare che lontano da quella terra sia costretto a venerare proprio questi altri dèi.

Ora, questa concezione «religiosa» (che lega cioè l'individuo e il gruppo di una terra al loro dio particolare) anima anche le relazioni che intercorrono tra il regno d'Israele o di Giuda e gli Aramei e la capitale del loro regno, Damasco, le quali possono costituire il quadro entro cui si colloca anche l'episodio di Naaman.

⁶⁶ È assai improbabile che il gran coppiere (o Sennacherib), parlando degli dèi di Camat e di Arpad al v. 34, voglia dire che Camat e Samaria venerassero YHWH come loro dio comune (contro Baumgart, *Gott, Prophet und Israel*, cit., pp. 265 s.).

In una battaglia che vede contrapposti Aramei e Samaria, i primi ritengono che il dio dei loro avversari, il «loro dio» e quindi YHWH, sia «dio dei monti e non dio delle valli» (*1Re* 20,28: *ʾēlōhē hārīm YHWH*; cfr. anche v. 23) e pertanto bisogna combattere contro di loro in pianura, altrimenti non si riesce a prevalere. Ma YHWH, tramite un «uomo di Dio», promette al re d'Israele di concedergli vittoria, in modo da venir riconosciuto come divinità (vincitrice). Forse con «dio dei monti» si vogliono attribuire a lui caratteristiche teofaniche che definiscono e accentuano la sua potenza.

Secondo *2Re* 16,10-16 il re Acaz di Giuda incontra a Damasco il re di Assiria Tiglat-pileser, che gli è venuto in soccorso perché attaccato da Resin, re di Aram, e Pekach, re d'Israele. Vedendo un altare in quel luogo, ne invia il modello al sacerdote Uria, perché ne costruisca uno simile a Gerusalemme. Costui esegue i lavori secondo le indicazioni ricevute e il re, al suo ritorno, sale su quest'altare per offrire sacrifici, e compie poi altri lavori di ristrutturazione del tempio. Questo episodio lascia intuire che Acaz abbia riconosciuto in qualche modo la superiorità architettonica (dal punto di vista funzionale o anche solo estetico) della costruzione damascena, la quale tra l'altro è del tutto conforme alle strutture culturali di area siriana. Si tratta di un grande altare esterno all'edificio templare e a esso antistante nell'area del *temenos* (si pensi ad esempio al complesso templare di Baalbek, nella Beqāʿ libanese, benché di epoca più recente⁶⁷) e quindi l'officiante deve salirvi sopra per espletare le pratiche culturali. Probabilmente Acaz aveva constatato che il tempio di Gerusalemme ne era carente e aveva voluto renderlo conforme all'architettura più comune⁶⁸.

⁶⁷ Cfr., anche per una storia della ricerca e un'illustrazione dell'evoluzione storica dell'architettura locale, A. Segal, *The Temples of Baalbek. An Architectural-Historical Survey*, in «Qadmoniot» 32(1999), pp. 1-16; M. van Ess - Th. Weber (eds.), *Baalbek. Im Bann römischer Monumentalarchitektur*, Philipp von Zabern, Mainz 1999.

⁶⁸ Può essere interessante notare che John Milton, nel suo *Paradise Lost*, elencando le divinità straniere, naturalmente tutte mostruose e obbrobriose, associò Rimmon (di *2Re* 5,18) all'episodio dell'altare costruito da Acaz (i 467-476), e aggiunse anche, al di là del testo biblico, che i sacrifici offerti da quest'ultimo su di esso (a Gerusalemme) fossero idolatrici («Whereon to burn his odious offerings, and adore the gods whom he had vanquished», l. 474 s.; per una traduzione italiana cfr. J. Milton, *Il Paradiso Perduto*. Introduzione di Sergio Baldi. Note di Iginia Dina. Traduzione di Lazzaro Papi, Bietti, Milano 1972, p. 55 [= l. 602-613]). Milton (1608-1674) è contemporaneo di Hobbes (1588-1674) e il *Paradise Lost* (1667) è stato composto negli stessi anni del *Leviatano* (1651 inglese, 1668 latino).

Il testo parallelo del secondo *Libro delle Cronache* tace di questo episodio ma afferma addirittura che Acaz, sconfitto dal re di Aram, chiede aiuto al re di Assiria. Tiglat-pileser gli viene incontro ma lo opprime e depreda il tempio di Gerusalemme (2Cr 28,20 s.). Acaz allora «sacrificò agli dèi di Damasco, che lo avevano sconfitto, dicendo: “Poiché gli dèi dei re di Aram portarono loro aiuto, io sacrificherò a essi e mi aiuteranno”» (v. 23a). La concezione storiografica cui si ispira il testo aggiunge immediatamente una sentenza di condanna, che si esprime come una sorta di *damnatio memoriae* di ampie dimensioni («In realtà essi provocarono la sua caduta e quella di tutto Israele», v. 23b), ma anche qui traspare ancora, in un testo più recente, l'idea che altri dèi possano essere superiori al proprio; secondo la correlazione di cui abbiamo parlato sopra, abbandonare però la propria divinità significa non solo riconoscerla più debole, ma tradirla radicalmente, per cui la condanna è già implicita nel sistema, prima ancora di trasformarsi e di esplicitarsi come una sorta di scomunica per apostasia.

Se questo è dunque il tipo di religione che caratterizza l'ambiente storico in cui il testo biblico è sorto, e che si manifesta e si trova esemplificato anche nelle relazioni con il paese di Aram, due altri elementi che compaiono nel racconto di Naaman trovano una loro spiegazione che in realtà ne è solo un corollario. Si tratta del dio Rimmon (v. 18) e della porzione di terra che Naaman vuole portare via con sé (v. 17).

3.3. *Il dio Rimmon*

Il termine *rimmôn/rimmōn* compare negli scritti biblici come nome di persona e di luogo (da solo o come composto) e anche come nome comune, con il significato di «melograno» e «melagrana» (albero e frutto). Ma come nome di divinità lo si trova solo in 2Re 5,18, come titolare del tempio dove il re e Naaman entrano per prostrarsi. Va ricordato tuttavia che come nome divino esso si ritrova anche in Zc 12,11, dove si accenna estemporaneamente, e come termine di paragone, a un lamento di Adad-Rimmon (*h^adad-rimmôn*), una località nella pianura di Meghiddo⁶⁹.

⁶⁹ In Is 33,3 si trova *m^erôm^emutekā*, in parallelo con *miqqôl hāmôn* («alla voce del tuo frago-

Per cercare una spiegazione etimologica del (quasi-)hapax *Rimmôn* del nostro testo si ricorre all'accadico *Rammānu*, che per alcuni sarebbe stato vocalizzato *Rimmôn* dai masoreti per disprezzo o parodia, volendolo cioè assimilare al nome comune «melograno/melagrana»⁷⁰. Ma questa tendenza denigratoria attribuita ai masoreti (peraltro consueta anche per altri casi analoghi, tra cui quello del più famoso *Mōlek/bōšet* = «vergogna») è rivelatrice piuttosto di una idiosincrasia degli studiosi moderni, condizionati oltre misura da una polemica antiidolatra che li induce a vedere eccessivi disfemismi nel testo⁷¹. L'accostamento al nome comune qui comunque non è necessario, perché *Rimmôn* si può ottenere da *Rammānu* mediante apofonia o attenuazione della prima vocale ($a > i$) e la trasformazione della seconda, lunga, \bar{a} in \bar{o} (fenomeno comune nel semitico occidentale).

Rammānu significa «tonante», «colui che produce tuono» e si ricollega al verbo accadico *ramāmu* («rombare», «rimbombare») ⁷². Secondo Greenfield⁷³ si troverebbe attestato tre volte in grafia aramaica (in testi non aramaici) e nell'onomastica neoassira (per esempio *Rammānraba*) oppure unito a forme verbali accadiche (per esempio *Rammānibri*). Ancora per Greenfield, le varie attestazioni del nome non ci consentono di dedurre quale sia la natura del dio. È però rilevante che, come egli afferma, *Rammānu* sia la lettura del logogramma ^dIM, un nome divino che corrisponde altrove a *Tešup* (noto in ambiente urrita) oppure a *Haddu* e *Ba'lu*, divinità di ambiente siro-palestinese. Si viene

re»); questa forma potrebbe derivare da un non altrimenti attestato *r'māmāh*, in cui si riscontrerebbe la stessa radice di *rimmôn*, riconducibile all'accadico *rimmatu* (cfr. apparato critico della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*) o *rimmu*, nel senso di «tuono» oppure «rumore». È però preferibile derivare la forma dal verbo *rīm* («innalzarsi»), traducendola «quando ti innalzi» (cfr. la voce *rômēmut* in L. Köhler - W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, E.J. Brill, Leiden ecc. 1990, p. 1125).

⁷⁰ Cfr. per un esempio Gray, *I & II Kings*, cit., pp. 507 s.

⁷¹ La lettura di *Mōlek* sulla falsariga di *bōšet* è stata proposta soltanto nel sec. XIX da Abraham Geiger nel suo *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*, Verlag von Julius Hainauer, Breslau 1857 (con una seconda edizione, con prefazione di Paul Kahle: Verlag Mada, Frankfurt am Main 1928).

⁷² Cfr. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Band II, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1972, p. 949; R.D. Biggs e altri, *The Assyrian Dictionary*, vol. 14, The Oriental Institute of Chicago, Chicago 1999, pp. 116 s.

⁷³ J.C. Greenfield, *The Aramean God Rammān/Rimmôn*, in «Israel Exploration Journal» 26(1976), pp. 195-198.

insomma a dedurre che *Rammān/Rimmōn* corrisponde al dio Hadad/Adad del mondo semitico occidentale e quindi siriano. Questa equivalenza con Adad, dio della tempesta e degli elementi violenti dell'atmosfera, è del resto ammessa comunemente (e anche l'Adad-Rimmon di Zc 12,11 lo confermerebbe), ma va precisata o integrata con altre due osservazioni.

1) Il nome Ben-Adad («figlio di Adad») nei testi biblici è quello di diversi re di Aram (*1Re* 15,18.20 e *2Cr* 16,2.4; *1Re* 20,1-33; *2Re* 6,24; 8,7.9; 13,3.24 s.; anche *Am* 1,4 e *Ger* 49,27). A esso corrisponde l'aramaico *Brhdd* della stele di Zakur⁷⁴. Così pure, un re di Soba si chiama Adadezer («Adad è [di] aiuto»: *2Sam* 8,3-12; 10,16.19; *1Re* 11,23, *1Cr* 18,3-10; 19,16.19). Uno dei Ben-Adad è figlio di *Ṭabrimmōn* («Rimmon è buono», *1Re* 15,18) e si può notare al riguardo che in *2Re* 5,18 G rende l'ebraico *Rimmōn* con Ρεμμων, mentre in *1Re* 15,18 *Ṭabrimmōn* è tradotto con Ταβερεμμων (e varianti: Ταβερραμμων, Ταβερεμα Ταβερραμια): la permanenza della vocale *a/e* nella prima sillaba del nome del dio rivela che la trasformazione di *Rammānu* in *Rimmōn* è posteriore al tempo della traduzione greca⁷⁵.

2) Adad e YHWH, nonostante siano avversari per i testi biblici, specialmente se il primo è inteso come Baal (un nome che è soltanto un epiteto, «signore/padrone», e quindi applicabile a diversi personaggi, divini e umani), sono due divinità dello stesso genere, essendo sovrani del mondo umano più che di quello divino, ma ovviamente YHWH deve prevalere sul suo «omologo». La famosa disputa sul Carmelo, organizzata da Elia (*1Re* 18), termina appunto con il riconoscimento che «YHWH è Dio!» ripetuto due volte (l'ebraico è ancora più incisivo: *YHWH hū' hā'elōhīm*, «YHWH, proprio lui è il Dio!»)⁷⁶.

Altre tre annotazioni possono completare ulteriormente il quadro.

⁷⁴ Per la stele di Zakur/Zakkur si veda, tra l'abbondante bibliografia, G.G.G. Reinhold, *Die Beziehungen Altisraels zu den aramäischen Staaten in der israelitisch-judäischen Königszeit*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1989, pp. 250-265; la monografia (pp. 158-172, spec. 164-166) prende in considerazione anche i cicli di Elia ed Eliseo, e anche *2Re* 5, di cui difende l'attendibilità storica, tentando persino di fissare una datazione precisa dell'episodio narrato, con tipico atteggiamento concordistico.

⁷⁵ Così anche Greenfield, *The Aramean God*, cit., p. 197.

⁷⁶ Si accenna a *1Re* 18 in de Vaux, *Les livres des Rois*, cit., p. 146 (nota e) e in Robinson, *Second Book of Kings*, cit., p. 52.

1) Il lamento di Adad-Rimmon (che è quindi nome tautologico) nella pianura di Meghiddo (Zc 12,11) può essere assimilato a quello per Baal a Ugarit e anche a quello più recente di Adone, che sotto questo aspetto ne è l'erede e lo trasmette in area mediterranea⁷⁷.

2) Rimmon (cioè Adad) era forse venerato a Damasco in un tempio di cui non abbiamo tracce archeologiche, ma probabilmente era quello edificato nel luogo dove è sorto poi quello di *Jupiter Damascenus*, su cui è stata costruita in seguito la chiesa di San Giovanni Battista, trasformata a sua volta, successivamente, nell'attuale moschea omayyade. Si tratterebbe di un esempio tipico della continuità di un «luogo sacro» su cui si sono susseguite diverse tradizioni religiose (e *in votis* anche quella yahvistica, nel caso che avesse assistito alla prostrazione di Naaman!).

3) Alcuni suppongono che un culto di YHWH fosse praticato in Siria anche nella città di Hamat (o Camat), in base a qualche attestazione epigrafica del nome⁷⁸. Ma ciò è dubbio e tutt'al più si può osservare che secondo 2Sam 8,10 un figlio di Tou, re di Camat, inviato a Davide per ringraziarlo per aver sconfitto Adadezer re di Soba, si chiama Ioram, che è nome yahvista («YHWH è eccelso»)⁷⁹.

3.4. La terra che Naaman desidera portare con sé

Naaman rivolge a Eliseo una richiesta che, almeno in traduzione libera, è formulata così: «sia permesso al tuo servo di caricare tanta terra quanta ne porta una coppia di muli» (v. 17). In TM, più propriamente,

⁷⁷ Nell'ipotesi in cui il termine ebraico *mispēd* di Zc 12,11 dovesse esser reso con «tuono» anziché «lamento», la natura del dio Rimmon/Adad sarebbe ancora più evidente; è quanto si sostiene in J.B. Burns, *Mourning or Thundering in the Valley of Megiddo(n): The Translation of sapad in Zechariah 12:11*, in «The Bible Translator» 61(2010), pp. 137-143, motivando questa traduzione con il fatto che gli dèi della tempesta non muoiono e pertanto non si può fare il lamento su di loro. Si tratta però di una motivazione generica, e per di più inesatta, e ad ogni modo il valore lessicale di *mispēd* non è questo, come si può già constatare nell'uso del sostantivo e del verbo corrispondente (*sāpad*) subito prima, in Zc 12,10.

⁷⁸ Cfr. S. Dalley, *Yahweh in Hamat in the 8th century BC: Cuneiform material and historical deductions*, in «Vetus Testamentum» 60(1990), pp. 21-32, spec. 28, e al suo seguito S. Zevit, *Yahweh worship and worshippers in 8th-century Syria*, in «Vetus Testamentum» 61(1991), pp. 363-366.

⁷⁹ Baumgart, *Gott, Prophet und Israel*, cit., pp. 265 s.

si afferma: «sia dato, prego, al tuo servo un carico di una coppia di muli (di) suolo» (*yuttan-nā* l' 'ab^de^{kā} maśśā' šemed-p^erādīm ^adāmāh). La quantità di terra/suolo non è molto precisa, perché il carico di un mulo di per sé non è unità di misura, o per lo meno lo può essere con una certa approssimazione. Il testo greco ha forse cercato di definirla meglio, ma è alquanto diverso. Nella maggior parte delle attestazioni della Settanta si legge δοθήτω δὴ τῷ δούλῳ σου γομοῦ ζεύγους ἡμιόνων, καὶ σύ μοι δώσεις ἐκ τῆς γῆς πυροῦς. Anzitutto sembra che non si sia tradotto ^adāmāh, o meglio in sua sostituzione si legge la frase «e tu mi darai della terra rossa»⁸⁰, un comando rivolto direttamente a Eliseo. Tuttavia il termine γομοῦ è problematico: altrove esso traduce sia l'ebraico *ōmer* (nel racconto della manna: *Es* 16,16.18.22.32.33.36), sia *hōmer* (*Os* 3,2; *Ez* 45,11.13.14), che sono due unità di misura di capacità, non di peso, e che in base all'equivalenza stabilita in relazione all' *'ēfāh* (un decimo il primo [cfr. *Es* 16,36] e dieci volte il secondo [cfr. *Ez* 45,11]) verrebbero ad equivalere, se l' *'ēfāh* vale poco più di venti litri, rispettivamente a poco più di due litri e di duecento litri. Se si accetta questa lettura della Settanta e restando alla seconda equivalenza (la prima sarebbe qui ovviamente inverosimile), il «giogo di muli» avrebbe dunque dovuto portare via (senza addentrarsi eccessivamente in questioni di peso specifico) più di due quintali di terra⁸¹. Ma la recensione luciana della Settanta invece di γομοῦ ha γόμος, che significa «carico» (di animale) e già in *Es* 23,5 traduce correttamente l'ebraico *maśśā*'. Rahlfs, in un suo studio del 1911, aveva ritenuto che questa fosse in realtà una lezione pre-luciana che va preferita⁸², ed è per questo che l'ha accolta poi nel testo della sua edizione della

⁸⁰ Si potrebbe anche ipotizzare che «terra rossa» si richiami in qualche modo a ^adāmāh inteso in base alla radice *'dm*, «essere rosso», ma la frase sembra essere piuttosto un ampliamento, quasi in stile midrashico, a meno che il traduttore non avesse davanti un testo ebraico diverso.

⁸¹ Le equivalenze dei termini ebraici usati per le unità di misura sono sempre imprecise e talvolta anche assai divergenti tra loro, a seconda dei calcoli o dei sistemi di riferimento; per una panoramica sintetica si veda ad esempio la voce *Pesi e misure* in *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, vol. 3, pp. 85-90, spec. la tabella di p. 85.

⁸² A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien*. 3. Heft: *Lucians Rezension der Königsbücher*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1911, p. 288 («Hier hat L [= recensione luciana] zweifellos das Richtige bewahrt»). Rahlfs tratta questo testo nel § 56 della sua monografia (ripubblicata in seconda edizione nel 1965), dedicato a quelle divergenze della recensione luciana che non si possono spiegare come mutamenti della Settanta o che per vari motivi vanno considerate pre-luciane.

Settanta⁸³. Se così fosse (ma è difficile provarlo), la traduzione greca renderebbe alla lettera l'ebraico, e quindi parlerebbe anch'essa di una quantità di terra piuttosto vaga, e la lezione γομοϚ non sarebbe che un tentativo piuttosto maldestro di precisare la quantità secondo un'unità di misura che evidentemente, come si detto, dovrebbe corrispondere qui al *hōmer* ebraico (e non al 'ōmer). Ma sarebbe improbabile che in un testo destinato a lettori greci si torni a riferirsi a un sistema di misura ebraico.

Se si potesse definire con maggior precisione la quantità del materiale esportato, si potrebbe forse capire meglio anche la sua destinazione, tenendo presente che propriamente l'ebraico parla di «suolo» e non di un generico «terra». La richiesta di Naaman è infatti singolare e se ne sono date diverse interpretazioni.

1) Potrebbe trattarsi di un semplice *souvenir*, del genere di quelli che si portano a casa quando si visitano luoghi particolari, specialmente santuari o comunque di rilevanza religiosa⁸⁴.

2) Oppure, più significativamente, si avrebbe qui un trasferimento di suolo in qualche modo sacro per utilizzarlo altrove con le stesse valenze⁸⁵. In Montgomery-Gehman⁸⁶ si riporta al riguardo l'affermazione di Otto Thenius (autore di un commentario ai *Libri dei Re*, del 1873) secondo il quale questa sarebbe la più antica attestazione della prassi; Thenius riferisce inoltre che, secondo Beniamino di Tudela, a Nehardea, in Persia, la sinagoga è costruita con pietre e terra prese a Gerusalemme; anche Elena avrebbe portato a Roma terra di Gerusalemme. A questa interpretazione si collega quella che prende in considerazione più in particolare la «purezza» della terra d'Israele, che è «terra santa», rispetto alla quale tutte le altre terre sono impure⁸⁷. Tuttavia va notato che l'espressione «terra santa» («suolo della santità»: *'admat haqqōdeš*) è usata solo in *Zc* 2,16, dove è identificata con Giuda in quanto eredità di YHWH, e bisogna anche ricordare che il concetto di «terra impura» non è molto attestato: in *Gs* 22,19 e *Am* 7,17 si esprime

⁸³ Cfr. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1935⁸, p. 704.

⁸⁴ Cfr. Robinson, *Second Book of Kings*, cit., pp. 54 s.

⁸⁵ Schult, *Naemans Übertritt*, cit., p. 10.

⁸⁶ *Books of Kings*, cit., p. 377.

⁸⁷ Cfr. Schmitt, *Elisa*, cit., p. 128.

con la radice *tm'*, mentre secondo *Os* 9,3-5 si diventa impuri mangiando cibi impuri in terra straniera⁸⁸. L'idea della purità o impurità della terra non sembra essere preminente nell'ambito dei testi biblici, e neppure si può dire che l'autore del nostro passo ve l'abbia proiettata in epoca successiva⁸⁹. Essa diventa invece importante e persino ossessiva in età rabbinica⁹⁰. Secondo *Lv* 18,24-29, piuttosto, la terra diventa impura per le pratiche abominevoli dei suoi abitanti, sia coloro che la occupavano prima sia gli Israeliti che ora la posseggono.

3) Si ritiene spesso che Naaman con quella terra volesse edificare un altare a Damasco, sia perché egli afferma di voler offrire, d'ora in poi, «un olocausto e un sacrificio... solo a YHWH» sia perché in *Es* 20,24, tra le leggi date a Mosè, vi è anche quella di costruire un «altare di terra/suolo» (*mizbah* ^ʿ*dāmāh*) per offrirvi «i tuoi olocausti e i tuoi sacrifici di comunione... in ogni luogo dove io vorrò far ricordare il mio nome». Poiché quindi la legge lascia libero il luogo dell'offerta e l'altare è costruito con lo stesso materiale (^ʿ*dāmāh*), e inoltre i sacrifici offerti sono indicati quasi con la stessa espressione nei due testi (ai «sacrifici di comunione» [*š^elāmîm*] di *Es* 20,24 si sostituisce il più generico *zebah* nelle parole di Naaman), il richiamo potrebbe essere giustificato⁹¹. Per coloro però che ritengono il nostro testo filtrato dal deuteronomismo, con la sua concezione fondamentale della centralizzazione del culto, un altare su cui si offrono sacrifici a YHWH che non sia a Gerusalemme costituisce problema⁹².

⁸⁸ Cfr., tra gli altri, Würthwein, *Bücher der Könige*, cit., p. 301.

⁸⁹ Come si ritiene possibile in Rehm, *Das zweite Buch der Könige*, cit., p. 65.

⁹⁰ Valga per tutti l'esempio attestato nel *Talmud babilonese*, dove nel trattato *Oholot* (17,5) ci si chiede quanta terra si potesse utilizzare per confezionare i sigilli da apporre sulle lettere inviate dall'estero alla «terra santa» d'Israele, perché questa non ne restasse contaminata. Il «Soncino Babylonian Talmud» (a cura di I. Epstein e pubblicato dalla Soncino Press a cominciare dal 1935) è ora consultabile on line, «riformattato» da Reuven Brauner (<http://halakah.com/indexrst.html>); cfr. per il passo citato: *Oholot*, The Soncino Babylonian Talmud 54, Raanana 5771 [= 2010-2011], p. 37.

⁹¹ Cfr. ad esempio Rolla, *Libri dei Re*, cit., p. 233; Haarmann, *YHWH-Verherer der Völker*, cit., p. 138.

⁹² Per Rofé la mano deuteronomista si noterebbe nel silenzio che Eliseo manifesta su questo punto, nelle parole del v. 19, mentre nel racconto originario Eliseo avrebbe aderito espressamente alla richiesta, come si è detto sopra (*Storie di profeti*, cit., p. 153). Per Haarmann, invece, il punto su cui verte il v. 17 non è un culto legato alla terra ma il culto legato a YHWH, quello praticato cioè da coloro che egli definisce «adoratori di YHWH» (cfr. il suo *YHWH-Verherer del Völker*, cit., pp. 166 s.); egli si dichiara perciò in disaccordo con Rofé (citato nella nota 662 delle pp. 165

Probabilmente però la questione della terra, o della quantità di suolo che si vuole asportare, non è riconducibile a questi significati. Non è legata al monoteismo⁹³ e neppure a un tipo di culto cui sarebbe ammesso anche un non Israelita. Potrebbe essere tutt'al più un segno che la religione che Naaman vuole praticare è concreta e quindi comporta anche un culto⁹⁴. Ma se si colloca la richiesta all'interno della religione e del genere di divinità che caratterizzano l'ambiente storico-religioso in cui si inserisce l'episodio narrato, il richiamo a una porzione di suolo è del tutto coerente. Sotto questo aspetto la terra di Samaria non è diversa da quella di Damasco. Naaman, avendo riconosciuto la superiorità di YHWH e aderendo a lui, mostra di sapere che un dio è legato a una terra e vuole ricostruire questo rapporto anche nel suo paese, quasi come in una *enclave* appositamente configurata. Il conflitto non sta tra le due terre geografiche, di cui l'una sarebbe superiore all'altra per qualità, ma tra le divinità a cui esse sono legate: si tratta solo di decidere a quale delle due spetti la qualifica «Dio», ma Naaman lo ha già deciso con la sua confessione (v. 15). Ed è appunto su questa sua decisione che dobbiamo ancora soffermarci da ultimo, per evidenziare meglio la religione cui Naaman aderisce.

4. La «conversione» di Naaman nell'ottica giudaica

I *Libri dei Re*, nei quali si legge anche l'episodio di Naaman, sono stati redatti in epoca postesilica e rispecchiano quindi una concezione dello yahvismo che si va formulando come religione dell'ebraismo e della sua identità. E in tal senso l'adesione a esso da parte di chi di questa identità non è partecipe può venire a costituire un problema specifico e acuto. Ma vorremmo mostrare qui come anche in epoca giudaica successiva, quando gli scritti biblici hanno assunto ormai una funzione normativa, gli elementi che caratterizzano quella che potremmo chiamare una «conversione» al giudaismo restano analoghi a quelli

s. nell'edizione inglese del 1988 [*The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible, their Literary Types and History*, Jerusalem], p. 131). Cfr. anche, contro Rofé, Cogan-Tadmor, *II Kings*, cit., p. 67.

⁹³ Come vorrebbe Schmitt (*Elisa*, cit., p. 128) che colloca esplicitamente il v. 17 nell'ambito del monoteismo esilico-postesilico.

⁹⁴ Marinković, «*Geh in Frieden*», cit., pp. 10 s., e anche von Rad, *Naaman*, cit., pp. 58 s.

che emergono dall'episodio di Naaman⁹⁵. Dobbiamo però affrontare a questo scopo due aspetti distinti del problema, cioè il sistema religioso in cui ci si trasferisce e la divinità cui si aderisce. Lo facciamo illustrandoli soltanto con alcuni esempi.

4.1. *Il sistema religioso di approdo in due casi di conversione*

a) *Izate di Adiabene*

Flavio Giuseppe nelle sue *Antichità giudaiche* riprende con la sua consueta parafrasi anche il ciclo di Elia ed Eliseo (VIII 319 - IX 185), ma tralascia completamente il racconto di 2Re 5, come anche le altre azioni miracolose di Eliseo che si narrano nel suo contesto (4,8-6,7) e che dovrebbero essere trattate dopo IX 50⁹⁶. Questa omissione può essere in linea con la tendenza generale di Giuseppe ad attutire o razionalizzare fatti miracolosi (ad esempio, è un terremoto che fa aprire la terra per inghiottire Datan e Abiram con i loro familiari: Nm 16,28-35 in IV 40-53)⁹⁷, ma nel nostro caso è particolarmente incresciosa perché non ci permette di constatare come egli avrebbe considerato il passaggio di Naaman allo yahvismo, per confrontarlo con altre conversioni di cui egli parla. Forse la più famosa tra queste è quella di Izate, re di Adiabene, e di sua madre Elena, che è interessante per noi perché si data nel I sec. d.C. Di essa tratta a lungo anche Marinković⁹⁸, che però la inquadra in una concezione monoteista dalla quale non traspaiono i fattori che qui vogliamo sottolineare. Secondo quanto riferisce Giuseppe (*Antichità giudaiche* XX 17-53.75-96)⁹⁹, Izate è «catechizzato» da Anania, un maestro della diaspora, e convertitosi vuole farsi circoncire

⁹⁵ Una panoramica recente sul proselitismo giudaico è in M.F. Bird, *Crossing Over Sea and Land. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Hendrickson, Peabody, MA 2010.

⁹⁶ Lo si fa osservare anche in Schöpflin, *Naaman*, cit., p. 43.

⁹⁷ Cfr. H.R. Moehring, *Rationalization of Miracles in the Writings of Flavius Josephus*, in E.A. Livingstone, *Studia Evangelica VI. Papers Presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies held at Oxford, 1969*, Akademie Verlag, Berlin 1973, pp. 376-383; O. Betz, *Miracles in the Writings of Flavius Josephus*, in L.H. Feldman - G. Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, E.J. Brill, Leiden 1987, pp. 212-235; L.H. Feldman, *Josephus' Portrait of Elisha*, in «Novum Testamentum» 36(1994), pp. 1-28.

⁹⁸ «Geh in Frieden», cit., pp. 16-19.

⁹⁹ Testo in versione italiana in *Antichità giudaiche di Giuseppe Flavio*, a cura di Luigi Moral-di, volume secondo (Libri XI-XX), UTET, Torino 1998, pp. 1220-1225.1227-1230.

dere. La madre lo sconsiglia, perché se i sudditi venissero a conoscenza che il re pratica riti stranieri si disaffezionerebbero da lui e non tollerebbero di essere governati da un Giudeo. Anania ritiene infatti che si può venerare Dio anche senza essere circoncisi e Dio perdonerebbe Izate se, costretto da necessità e dal timore dei sudditi, mancasse di sottoporsi a questa norma (xx 39-42). Izate però si lascia persuadere da Eleazaro, un maestro venuto dalla Galilea, e si fa circoncidere. Perciò sua madre e Anania sono preoccupati, per i motivi suddetti (xx 43-48). Tuttavia il fratello di Izate, Monobazo, e i suoi parenti, vedendo la virtù e la pietà del re, si convertono anche loro, ma i nobili del regno scoprono il fatto, si indignano e si ribellano, chiamando in loro aiuto, uno dopo l'altro, due re stranieri, Abia degli Arabi e Vologese dei Parti, ma Izate riesce a vincerli, e nel secondo caso dopo aver pregato il suo Dio e avergli confessato che «Tu sei il primo e l'unico e legittimo Signore» (xx 75-91, spec. 90).

Su questo racconto si possono fare alcune considerazioni.

1) L'adesione alla religione giudaica da parte di un dignitario comporta un problema politico a cui si cerca di venire incontro, e d'altra parte questa adesione di per sé è ritenuta valida anche senza l'osservanza di una norma fondamentale come è quella della circoncisione¹⁰⁰ (vedi il consiglio di Anania ed Elena).

2) Vi è tuttavia un conflitto su questo punto, che si manifesta nelle posizioni di Anania e di Eleazaro riguardo alla circoncisione, ritenuta non necessaria dal primo e indispensabile dal secondo. In questo caso il contrasto potrebbe testimoniare forse di una fase evolutiva che volge verso un irrigidimento del sistema, nel quale si viene ad accentuare sempre di più l'importanza del complesso normativo¹⁰¹, ma più pro-

¹⁰⁰ È forse opportuno ricordare a questo proposito persino i casi di circoncisione forzata, imposta sia nel territorio d'Israele (Mattatia e «i suoi amici») ai bambini: *IMac* 2,46, già citato sopra) sia al di fuori, in seguito a conquista (Giovanni Ircano nei confronti degli Idumei e Aristobulo verso gli Iturei, come narra Flavio Giuseppe in *Antichità giudaiche* XIII 257 s., 318 s., cfr. anche XV 254). Se si obbligano alla circoncisione «stranieri» conquistati con la forza militare è perché si vuole utilizzare questo strumento quasi per sovrapporre un'identità religiosa a un'identità «etnica» che è difficile da definire, in modo da esprimere più chiaramente o per giustificare ufficialmente la loro annessione: per la non chiara fisionomia etnica degli Iturei, ad esempio, si veda E.A. Myers, *The Ituraeans and the Roman Near East. Reassessing the Sources*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

¹⁰¹ «Das Beispiel von Iazathes könnte ein Stadium auf dem Weg zu einer verbindlicheren und

tabilmente si tratta di una dialettica che permane costante in seno al giudaismo e che risulta essenziale per poterne capire la natura religiosa e il funzionamento nella prassi.

3) Benché la conversione di questi personaggi avvenga in un territorio lontano, va tenuta presente anche la tradizione secondo cui essi si sono trasferiti a Gerusalemme, e in questo fatto si può intravedere non solo una generica attrattiva esercitata dalla madrepatria di adozione su questi neofiti, ma un legame con la terra dove si può venerare meglio il nuovo Dio e partecipare persino alla difesa di quel suo territorio¹⁰².

4) Si intende dimostrare che il Dio dei Giudei è diverso e superiore agli altri dèi ed è per questo che concede la vittoria al suo adepto Izate. Ma non si fa che applicare al re di Adiabene un *topos* che già si afferma per altri personaggi regali, che espressamente confessano questa superiorità (vedi Nabucodonosor in *Dn* 2,47; 3,95 s.,99 s.; 4,31 s.) oppure si convertono a lui (come avviene per Nabonedo nel testo aramaico ritrovato a Qumran 4QPrNab [4Q242]¹⁰³).

b) *Nabuzaradan*

Della conversione di Nabuzaradan, il generale di Nabucodonosor responsabile della distruzione del tempio e della sua depredazione (cfr.

allgemeiner (d. h. sowohl in der Diaspora als auch im Stammland) gültigen Regelung belegen» (Marinković, «*Geh in Frieden*», cit., p. 18).

¹⁰² La regina Elena sarebbe stata poi sepolta a Gerusalemme, se è suo il sarcofago con la duplice iscrizione aramaica *šdn mlkt'* e *šdh mlkth*, ritrovato a nord della città, nel sito denominato «Tomba dei re», e ora conservato al Louvre. Una recente pubblicazione epigrafica dell'iscrizione è in H.M. Cotton e altri (eds.), *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*, vol. 1: *Jerusalem. Part 1: 1-704*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 165 s. (nr. 123). Flavio Giuseppe nella *Guerra giudaica* parla anche di edifici in Gerusalemme che sarebbero appartenuti ai regnanti di Adiabene: un palazzo di Grapte, una parente di Iza (= Izate; IV 567), e una reggia di Elena nella città bassa (V 253 e VI 355); cfr. in traduzione italiana: Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, vol. II (libri IV-VII). A cura di Giovanni Vitucci, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Verona 1974, rispettivamente pp. 139 e 225.393. Nella «città di Davide» è stato scavato recentemente un palazzo di epoca romana di notevoli dimensioni e lo si è voluto porre in relazione con l'attività edilizia degli Adiabeni (anche solo per lontana ipotesi): cfr. D. Ben-Ami - Y. Tchekhanovets, *The Lower City of Jerusalem on the Eve of Its Destruction, 70 C.E.: A View from Hanyon Givati*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 364(2011), pp. 61-85, spec. 82.

¹⁰³ Vedi *Testi di Qumran*. A cura di Florentino García Martínez. Traduzione italiana dai testi originali con note di Corrado Martone, Paideia, Brescia 1996, pp. 475 s.

2Re 25,8-21), parlano due passi del *Talmud babilonese* (*Gittin* 57b¹⁰⁴ e *Sanhedrin* 96b¹⁰⁵) e nel loro contesto si cita un detto rabbinico secondo cui Naaman era un *gēr tōšāb* mentre Nabuzaradan era un *gēr šedeq*: vi è dunque una differenza tra i due, in quanto Naaman è solo un «residente straniero», che confessa cioè il Dio dei Giudei e non è tenuto all'osservanza delle norme, se non quelle «noachiche», mentre il secondo è un «residente di giustizia», cioè un proselito a tutti gli effetti¹⁰⁶. E a questi due passi si può accostare anche quello di *Sanhedrin* 74b (sempre nel *Talmud babilonese*)¹⁰⁷, dove si accenna al racconto di Naaman in una discussione in cui ci si chiede se coloro che osservano soltanto i precetti «noachici» siano tenuti al martirio oppure no. Naaman dunque non è un convertito in senso pieno. Ma quel che stupisce, in questo confronto, è che sia considerato proselito Nabuzaradan, il feroce depredatore del tempio.

Per poterlo capire bisogna però tenere presente la leggenda che viene ricordata nei due testi, nella quale si insiste ancora di più sulla barbarie del generale. Nabuzaradan uccide molte persone in Gerusalemme e il loro sangue versato va a lambire quello di Zaccaria, che sprizza fuori dalla terra (Zaccaria è figlio di Ioiaha, e al tempo del re Ioas viene ucciso nel cortile del tempio: cfr. 2Cr 24,20-22¹⁰⁸). Nabuzaradan chiede di che sangue si tratti e gli viene risposto che è quello dei sacrifici; egli però vuole verificare la cosa e constata che in realtà quel sangue è diverso. Gli viene quindi detta la verità, e cioè che è il sangue di Zaccaria, ed egli allora, nel tentativo di placarlo, continua a uccidere altra gente numerosa, ma il sangue continua a venir fuori. Egli perciò esclama: «Zaccaria, Zaccaria, ho distrutto i migliori tra loro, vuoi che li uccida tutti?». A questo punto, il sangue cessa di uscire. Nabuzaradan capisce allora di aver compiuto una grande strage e pensa tra sé: «Se

¹⁰⁴ Edizione Soncino on line, cit.: *Gittin*, Book II: *Folios 48b – 90b*, The Soncino Babylonian Talmud 29b, Raanana 5772 [= 2011-2012], p. 32.

¹⁰⁵ Edizione Soncino on line, cit.: *Sanhedrin*, Book V: *Folios 93a - 113b*, The Soncino Babylonian Talmud 34e, Raanana 5771 [= 2010-2011], pp. 20s.

¹⁰⁶ Ai due testi si richiama anche Haarmann, *JHWH-Verehrer der Völker*, cit., pp. 167-169.

¹⁰⁷ Edizione Soncino on line, cit.: *Sanhedrin*, Book IV: *Folios 67a - 92b*, The Soncino Babylonian Talmud 34d, Raanana 5771 [= 2010-2011], p. 32.

¹⁰⁸ Dell'episodio non si parla nel parallelo di 2Re 11, ma a esso accenna forse Mt 23,35, dove tuttavia Zaccaria è figlio di Barachia.

questo è il castigo per aver ucciso uno solo, che cosa può spettare a me che ne ho uccisi così tanti?». Quindi si pente e si converte.

Questa conversione sembra dunque trovare una motivazione sufficiente nel pentimento del generale per le stragi compiute, ma è fondata in ultima analisi su un fatto che ha del miracoloso, il sangue di Zaccaria che fuoriesce dalla terra. E d'altra parte non va considerato un comportamento eccezionale se il capo di un esercito uccide molti nemici durante un'azione di guerra e di conquista: l'impresa potrebbe anzi costituire un motivo di vanto e di eroismo. Si è pensato perciò che la leggenda possa esser stata inventata per un'altra ragione¹⁰⁹. Se Nabuzardan è entrato nel tempio e ha toccato gli oggetti sacri, anche solo per distruggerli o portarli via, non poteva essere impuro e perciò doveva essersi convertito prima. In fondo, la leggenda deve avere uno scopo eziologico, anche contro ogni criterio di verosimiglianza. Se dunque questa causa può essere ritenuta plausibile, ha una sua logica nel sistema: la conversione è in funzione della purità, considerata elemento essenziale della religione, mentre viene meno la finalità ultima, cioè il Dio stesso a cui si vuole aderire.

4.2. Dio, la terra e l'idolatria

La priorità della purità, legata anche alla terra, viene sottolineata nuovamente in un celebre detto rabbinico, riportato ancora nel *Talmud babilonese*, in *Ketuvot* 110b¹¹⁰: «Chi vive nella terra d'Israele è come se avesse un Dio, ma chi vive fuori della terra d'Israele è come se non avesse un Dio» (oppure, rispettivamente: «può essere considerato come colui che ha un Dio [...] può essere considerato come colui che non ha un Dio»). In questa contrapposizione tra i due verbi al condizionale («come se avesse» – «come se non avesse») è chiaro che nel secondo caso il soggetto che vive fuori della terra d'Israele non può esser ritenuto «ateo», come non lo è per il salmista lo stolto che dice: «non c'è Dio» (*Sal* 14,1; si noti il nome «comune» divino: 'ên 'ēlōhîm) oppure il malvagio che dice la stessa cosa in quanto Dio

¹⁰⁹ Cfr. Haarmann, *JHWH-Verehrer der Völker*, cit., p. 168 nota 672.

¹¹⁰ Edizione Soncino on line, cit.: *Kethuboth*, Book IV: *Folios 78a – 112a*, The Babylonian Soncino Talmud 25d, Raanana 5772 [= 2011-2012], p. 136.

«non ricerca» o «non tiene conto» (*lō' yidrōš*; Sal 10,4). Si suppone qui semplicemente che a YHWH compete la prerogativa di essere Dio e ciò si verifica in quanto egli resta legato alla terra d'Israele. Del resto, proprio in *Ketuvot* 110b si ricorda che egli è diventato Dio degli Israeliti quando ha dato loro la terra di Canaan (*Lv* 25,38) e che, come si deduce dall'episodio di Davide scacciato dalla sua terra, vivere fuori di essa è come servire gli «idoli» (in riferimento a *ISam* 26,19, un testo che già abbiamo citato sopra)¹¹¹.

Si noti che, mentre nel caso di Davide, cioè nel contesto di quella religione, si parlava di servire altri dèi (**lōhīm*), ora questi sono diventati «idoli». E anche la terra, cui YHWH era legato come divinità particolare, ora ha assunto una valenza assolutizzante che però richiede una diversa interpretazione dei suoi connotati geografici. Ma il passo è soprattutto un esempio chiaro di quel processo di trasformazione attraverso cui un dio particolare emerge sugli altri e cerca di eliminarli, cioè li depotenzia demonizzandoli, creando così quel concetto religioso di «idolatria» che ha un senso solo se rimane legato a questa correlazione da cui deriva. Per illustrare il processo, è sufficiente registrare l'evoluzione di *Sal* 96,5 anche solo nella sua antica traduzione greca e in quelle latine. In TM si dice: «tutti gli dèi dei popoli sono **lilīm*» (**lilīm* = «piccolezze», «nullità», ma si riferisce spesso a immagini concrete)¹¹². G (= 95,5) traduce: «tutti gli dèi dei popoli sono δαιμόνια» (certo non in senso «demoniaco», ma comunque esseri sovrumani e non divini in

¹¹¹ Per un breve commento a *Ketuvot* 110b cfr. M. Buber, *Israele. Un popolo e un paese*, Garzanti, Milano 1964, pp. 78 s. (anche se il passo non è citato espressamente).

¹¹² Benché il termine denoti una realtà di poco conto e come tale si possa applicare come qualifica negativa ai medici (*Gb* 13,4) o alle predizioni dei falsi profeti (*Ger* 14,14, testo incerto), quando si affianca a oggetti di culto come sinonimo o parallelo assume una configurazione più concreta, come se designasse una statua o un'immagine scolpita (cfr. in particolare gli «idoli muti» di *Ab* 2,18 e poi anche *Sal* 97,7; *Lv* 19,4; 26,1; *Is* 2,20; 10,10; 31,7): si potrebbe dire, con felice e arguta formulazione, che «el significado de vaciedad/aparencia es materializado teológicamente» (L. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Editorial Trotta, Madrid 2008³, p. 68). L'etimologia della parola **lil* resta incerta e di solito la si deduce dal lessico semitico comparato dove termini simili indicano una generica «debolezza»; resta suggestiva l'ipotesi di considerare il termine come una sorta di diminutivo di **'ēl* o di **lōhīm*, nel significato di «deuccio», «diletto», ma è difficile collegare poi a questo vezzeggiativo un «ironico disprezzo», e, anche al di là della semantica, dal lato morfologico il termine è tutt'al più derivabile da una forma *qatil* che in genere è aggettivale (per questa ipotesi cfr. H.D. Preuss, *'ēlil*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren [eds.], *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, coll. 609-616, spec. 610 s.).

senso pieno). Nella versione latina di Girolamo detta *iuxta Hebraeos* (= 96,5) si legge: «omnes enim dii populorum sculptilia» (si cerca di recuperare un significato materiale dell'ebraico), mentre nella *Vulgata* (che per i Salmi deriva dalla revisione di un salterio gallicano tradotto dal greco) si ha (= 95,5): «quoniam omnes dii gentium sunt daemonia» («demonizzazione» compiuta ed elevata ad assioma). E a queste due ultime si possono aggiungere altre due traduzioni (o edizioni) moderne del testo latino: la *Nova Versio* dei *Salmi* (effettuata su ordine di Pio XII e pubblicata nel 1945) rende (= 95[96],5): «nam omnes dii gentium sunt figmenta» (si tenta di recuperare il senso materiale, ma enfatizzando l'aspetto della manipolazione che conduce a una valutazione negativa), e infine la *Nova Vulgata* (che nelle intenzioni è revisione della *Vulgata* sui testi originali) il testo risulta tradotto (= 96[95],5): «quoniam omnes dii gentium inania» (se si è voluto tornare al senso originario, questo risulta spostato tutto sul versante assiologico negativo, eliminando però l'accezione materiale)¹¹³. Si constata per lo meno da questo esempio come nell'antichità il processo di demonizzazione sia ben chiaro (si veda la *Vulgata*), ma come risulti difficile tenere uniti i due aspetti, materiale e immateriale, e come tenda a prevalere il secondo perché espressione di un giudizio negativo. Per conseguenza, quanto più si vuol far emergere il proprio Dio (YHWH) tanto più si declassano gli altri dèi, riducendoli potenzialmente (o meglio velleitariamente) al nulla o trasformandoli in «demoni». Ma questo processo rende anche molto arduo un cammino a ritroso che intenda reinserire nel suo contesto storico una religione che, almeno in una sua fase evolutiva, era ancora aliena dal processo totalizzante e impostava il confronto tra dèi per così dire soltanto su rapporti quantitativi. E questo è proprio anche il caso di Naaman e del conflitto che si avverte se lo si legge dal punto di vista finale del processo.

¹¹³ La frase di *Sal* 96,5 è ripetuta in *ICr* 16,26, invariata in TM, mentre G sostituisce εἰδῶλα a δαιμόνια (ricuperando alquanto la connotazione di «immagine») e la *Vulgata* traduce *omnes enim dii populorum idola* (dove *idolum* non abolisce di per sé l'«immagine» ma all'orecchio del lettore quest'ultima suona immediatamente o spontaneamente come sinonimo di «falsità»).

5. *Conclusione: dal Naaman biblico a Hobbes «esegeta»*

È chiaro, a questo punto, che si apre un vasto scenario di problemi assai complessi e che per lo meno è necessaria una mediazione appropriata, per poter capire come si sia potuto passare da questa concezione della (propria) divinità a quel suo irrigidimento assoluto che chiamiamo monoteismo. Tuttavia, bisogna seriamente riflettere se anche all'interno di una visione monoteista non sopravviva ancora quella tipologia che abbiamo constatato per il contesto letterario e storico del racconto di Naaman, tanto nella tradizione giudaica come in quella cristiana¹¹⁴. Se in qualche modo essa ha ancora un diritto di cittadinanza, non andrebbe considerata come relitto di secondo ordine o tenuta a distanza e squalificata in fretta perché «superata»: così facendo, si rischierebbe soltanto di trasferire e attribuire a se stessi quella superiorità che in quella tipologia viene difesa soltanto per il dio cui si aderisce, riformulando implicitamente l'equazione tra monoteismo e verità, di cui si verrebbe ad essere (ma in realtà si *vorrebbe* essere) testimoni in regime di monopolio.

Del resto, lo stesso Hobbes rivela a suo modo come quella tipologia non sia affatto tramontata. Se si confronta la sua idea di Dio e del mondo con la fonte biblica a cui si ispira (e al di là della sua concezione della religione derivata dalla paura per un potere invisibile: cfr. *Leviatano* VI,36), quello che risulta problematico non è tanto il suo monoteismo, che si penserebbe sminuito o compromesso da questo sguardo (che risulterebbe retrogrado non solo in senso cronologico), ma un sistema che in realtà viene ad assolutizzare i contenuti di una religione particolare, riproponendoli entro i parametri esclusivistici che sono tipici del monoteismo. Si pensi ad esempio a quella sua visione del «Regno di Dio» trasfuso in una sorta di «teocrazia laica», nella quale si intravede

¹¹⁴ La produzione bibliografica su questa tematica è naturalmente assai ampia e si è moltiplicata in questi ultimi tempi. Per l'evoluzione dell'idea di Dio nel giudaismo si veda da ultimo M. Mottolose, *Dio nel giudaismo rabbinico. Immagini e mito*, Morcelliana, Brescia 2010; per il significato storico-religioso dell'«unicità» divina nell'ambiente culturale in cui è sorto il cristianesimo: G. Sfameni Gasparro, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologia nel mondo tardo-antico*, Morcelliana, Brescia 2010; M.V. Cerutti, «Monoteismo pagano»? *Elementi di tipologia storica*, in «Adamantius» 15(2009), pp. 307-330. Per la continuità o la discontinuità tra giudaismo e cristianesimo: J.F. McGrath, *The Only True God. Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, University of Illinois Press, Urbana 2009.

chiaramente l'eredità di un'idea biblica che è legata alla cultura religiosa contingente dell'antico Israele¹¹⁵.

Ovviamente, non dobbiamo affrontare qui in sede teorica il problema della conciliazione tra il monoteismo e la complessità della fenomenologia storico-religiosa con cui di fatto convive. Tuttavia – se può avere un senso e una legittimità – possiamo chiederci quale potrebbe essere stata la formulazione della teoria dello Stato in Hobbes, se egli avesse conosciuto la religione dell'antico Israele nella sua configurazione storica effettiva, e pertanto quali ricadute ne sarebbero derivate non soltanto sulla sua, ma anche su altre teologie politiche.

Potrà forse apparire come una pura curiosità o una semplice coincidenza, ma potrebbe essere anche significativo il fatto che, poco dopo che Hobbes ebbe identificato il Leviatano (cfr. *Gb* 40,25-41,26) con lo Stato (1651), il Behemot (*b^ehēmôt*) di *Gb* 40,15-24 sia stato identificato con l'ippopotamo da Samuel Bochart¹¹⁶. Questa equivalenza lessicale, che è divenuta comune, non ha nessun fondamento nel testo, come non lo ha neppure quella del Leviatano (*liwyātān*) con il coccodrillo¹¹⁷, ma queste sono per lo meno soluzioni esegetiche che intendono mantenere le due creature al livello di una zoologia reale, che nel contesto della possente descrizione che ne è fatta nel *Libro di Giobbe* possono tutt'al più figurare nel catalogo dei *monstrua* di una fauna di fantasia¹¹⁸. L'in-

¹¹⁵ Cfr. H.G. Reventlow, *Storia dell'interpretazione biblica*, vol. IV: *Dall'Illuminismo fino al XX secolo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2004, pp. 33-90 (= cap. 3: *La Bibbia in Inghilterra dal secolo XVI al secolo XVIII*, e in particolare il paragr. 2: *Stabilire come sovrano il "Dio mortale": Thomas Hobbes* [pp. 43-65]). Del resto, l'influsso (passivo e attivo) di Hobbes sulla storia dell'esegesi è forse ben più sottile di quanto possa apparire: ancora sul piano dell'ordine sociale e per l'interpretazione dei primi capitoli della Genesi si vedano ad esempio alcuni spunti in S. Wagner-Tsukamoto, *The Paradise Story: A Constitutional Economic Reconstruction*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 34(2009-2010), pp. 147-170.

¹¹⁶ Nel suo *Hierozoicon. Sive bipertitum opus de animalibus Sacrae Scripturae*. Auctore Samuele Bocharto, Thomas Roycroft, Londini 1663 [10 libri in 2 voll.]; cfr. un breve accenno in F. Ahuis, *Behemot, Leviatan und der Mensch in Hiob 38-42*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 123(2011), pp. 79-91, qui p. 74 e nota 12.

¹¹⁷ La *Vulgata*, del resto, lascia i due termini invariati: *Behemoth* in *Gb* 40,10 (= 40,15) e *Leviathan* in 40,20 (= 40,25).

¹¹⁸ Ambedue sono presi in considerazione, infatti, nel *Manuale di zoologia fantastica* di J.L. Borges e M. Guerrero, dove si rievoca il Behemot due volte e si accenna al figlio del Leviatano citando la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varagine (cfr. J.L. Borges - Margarita Guerrero, *Manuale di zoologia fantastica*, Einaudi, Torino 1982³, pp. 35 s., 42-44 per il primo e p. 79 per il secondo); nella serie degli animali mostruosi del *Manuale* queste due creature di Dio costituiscono però in

terpretazione hobbesiana del Leviatano come simbolo (forse mostruoso, sebbene di altro genere) dello Stato è invece un esempio ulteriore delle ampie risonanze e delle fatali conseguenze, non sempre positive e gratificanti, che scaturiscono da un'esegesi allegorica che, pur con i suoi innegabili e celebri meriti, allontana da sé (quando non si propone addirittura di ignorare per metodo) le ascendenze culturali del testo da cui estrae la propria giustificazione.

Abstract

This paper examines the antecedents, the implications and the aporia of the story in Kings 2,5. The religious codification which characterises the historical setting of the story of Naaman is epitomised in the axiom of Micah 4,5, according to which each people has its own god, and the connection between god and people is to be understood as a function of the land in which that people lives. From this perspective, Naaman's request to bring home a load of earth from the land of Israel is of great importance in the story. At the moment in which Naaman is converted, he shows himself to be aware that a god is always connected with a land. The conflict shown in the story is not therefore between two geographical lands, one of which might be superior to the other, but between the divinities to which the two lands are intrinsically linked.

qualche modo un'eccezione, poiché «chi scorra il nostro manuale, s'accorgerà che la zoologia dei sogni è più povera di quella di Dio» (così nel *Prologo*, p. 14).

